زدني علماً

ديانات

روجيه أرنَلْديز

رُسُل ثلاثة لإلهٍ واحِد

عويدات للنشر والطباعة

بيروت - لبنان

رُسُل ثلاثة
لإله واحد

روجيه أرنلديز

رُسُل ثلاثة لإلهٍ واحد

مع مقدمة من المؤلف
خاصة بالطبعة العربية

ترجمة
وديع مبارك

منشورات عويدات
بيروت - باريس

منشورات عويدات
بيروت ـ باريس
بموجب اتفاق خاص مع ألبان ميشال ـ باريس
Albin Michel - Paris

الطبعة الأولى ۱۹۸۸

مقدمة المؤلف
للطبعة العربية

في زمنٍ يتمنّى مفكّرون دينيّون كُثر أن يُقامَ حوارٌ بين مؤمني الديانات الموحِّدة الثلاث، راحَ المؤلِّف يبحث عما هي إمكانات هذا الحوار وظروفه بُغيةَ أن ينطلقَ دون أن يكون حوارَ طُرْش، كما أصرَّ على انه ليس المقصودُ إيجادَ تسوياتٍ، وردّ التباين بتصنّعٍ الى مستوى العقائد، وعدمَ الاحتفاظِ إلاّ بمماثلاتٍ غالباً ما تكون سطحيّةً ولا تعمدُ امامَ امتحانٍ جدّيّ. والحالُ أنه ليس لليهودِ والمسيحيين والمسلمين أساسُ وحدةِ إيمانٍ في اعترافِهم بوجودِ إلهٍ وحيد لِمُـجرّدِ أنّهم يؤمنون بوجود هذا الإله. فالمطلوبُ هو معرفةُ مَن هو هذا الإله الوحيد. وحيالَ هذا الموضوع بالذات يتّضحُ التناقضُ المذهبي. لكنّ المهمّ هو أن يتكلّم هذا الإله: وهو يتكلّم في الكتاب المقدّس والأناجيل والقرآن. وبالرغم من أنّ كلامَه ليس هو هو هنا وهناك، فهو مقبولٌ في القلب. فعلى مستوى إدراكِ القلبِ إذاً يُحْتَمل أن نجدَ تفاعلاً متشابهاً ومماثلاً. القلبُ هو وسيلةُ الصلاةَ، ولا جرمَ أنّ كلّ صلاةٍ ترتفع الى الله، كونه وحيداً، فرجال الصلاة إذاً هم الذين يجب استجوابُهم، لا اللاّهوتيون، مهما كانَ اللاّهـوت مِـنَ الأهميّـة. وفي الديـانـات الثلاث، رجال الصلاة هم المتصوّفون في الأساس.

بعدَ أن ميّزَ بين فهم الإيمان وحياة الإيمان، أخذ المؤلّف على نفسه، خطوةً خطوةً وبفطنةٍ متناهية، مقارنـة النصـوص المُوحى بها مِـن يهوديّـةٍ ومسيحيـةٍ وإسلامية بُغيةَ أن يكشفَ فيها عمّا يُبرّرُ أسلوب الصوفيّين ويُجيز المقابلة بينها. ثمّ

درس هذا الأسلوب عينه، كونه، بطبيعة الحال، ما هو إلاّ تعبيرٌ تقريبيّ ومَجازيّ لاِختبارٍ هو بحدّ ذاته غيرُ قابلٍ للإفصاح عنه. وهكذا فقد ميَّزَ بين أسلوبٍ أفلاطونيّ مُحدَث وأسلوب الحبّ. ففي نـوعـي التصـوُّف المـُعَبَّـر عنهما بهذيـن الأسلوبين، استطاعَ أخيراً أن يتبيَّن تشابهاً جديّاً وعميقاً، ثمّ تطابقاً، أو على الأقلّ موازاةً ومشابهةً « متعمَّدتَين ».

وختاماً، شدَّدَ المؤلف على الواقعيّة الدينيّة والتاريخيّة لأنَسيّـةٍ يهوديّة مسيحيّة اسلاميّة قِيَمُها الروحيّة ساطعة. وبَدا له مناسباً أن يَفرقَ بينها وبين أفكار الشرق الأقصى، وبِخاصّةٍ الهند (هندوسيّة وبوذيّة)، في زمنٍ اتّجهَ نحوها عددٌ كبير من رجالٍ غربيّين بينما عندهم، وفي متناولِ ايديهم، ما مضوا يبحثون عنه بعيداً إمّا عن جهلٍ أو عن تنكُّرٍ لِلقِيَم التي لِحضارتهم، ولَكان بإمكانهم أن يفهموها لَو أنّهم كلّفوا انفسَهم بفهمِها، وذلك بطريقةٍ أفضلَ وأصحَّ بكثيرٍ مِمّا في مقدورهم على إدراكِ المعاني والذهنيّات المعقّدة في الهند أو في الصين.

روجيه أرنَلْديز

الفصل الأول

رسل ثلاثة ورسائل ثلاث

ميّز كي توحّد (ج. ماريتان)

موسى ، يسوع ، ومحمّد : رسل ثلاثة لإله واحد أحد ! ومع ذلك ، رسائل ثلاث متباينة ، وأديان ثلاثة تتعارض في عقائدها ، وأحياناً في روحها وفي مفهومها للإله الذي أرسل مؤسسها ! كيف تُفهم وتُبرَّر تشعبات كهذه إذا كان الإله الذي تنتسب اليه هو في حقيقته الإله نفسه ؟ .

إنه لَمن الواجب فعلاً ، وكي يُصارَ إلى عمل مُجدٍ ، تجنّب كل غموض منذ البداية ، والحذر من السقوط في التوفيق السريع بين المذاهب . فالتوفيقية هي انحطاط فكري . والحالة هذه ، ثمة اتجاه مُميّز يُلاحَظ عند الذين هم مشغفون في أيامنا هذه بالوحدة والمسكونية . وهذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد بما يلي : كون الله واحداً يُحتِّم عدم وجود تعدّد رسائل ، وبالتالي ، كل ما يُعارض هو خارج عن الوحي الحقيقي : إنه عمل بشري من الضرورة نبذه من أجل التمسّك بالجوهر : وجود إله واحد ، ربّ وخالق كل شيء ، يُوجّه البشرية بكلمته ويُثيب الانسان. وهذا المفهوم هو ظاهر بوضوح في القرآن (٣ ، ٦٤): (قلْ يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله) . ويُرافق هذا النصح لومٌ موجَّه إلى اليهود والمسيحيّين(٩ , ٣١) :(إتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) . كما لم يَفتْ المعقِّبين المسلمين أن يستخلصوا من كل هذا أن المعتقدات اليهوديّة والمسيحيّة لا تنتج عن تعليم إلهي ، بل عن نظريات بشريّة لِملافنة الشريعة وآباء الكنيسة . لكن إذا توقفنا عند حرفيّة هذه

الآيات نجد ثمة ما يُميّز الإله الأحد في هذه المذاهب التوحيدية الثلاثة عن إله الفلاسفة الأوحد . وبما أن المفكّرين الإغريق قد توصّلوا ، من وراء تعدّد الآلهة عند الشعب ، إلى تصور سيد أعلى للكون لا تكون معه الآلهة المتعدّدة إلاّ قوى له ، فَيُستنتج من ذلك أنَّ العقل البشري يستطيع وحده ، وبدون الاستعانة بأي وحي ، أن يبني مذهباً توحيدياً حقيقياً . وفي هذه الحال تزول الحاجة إلى رُسل ويفقد الاسلام ، كما اليهودية والمسيحية ، كلّ أهميّة خاصة .

إنه لَمجرَّد تخيُّل بشري الاعتقاد أنّ الفلاسفة قد أُوحِيَ اليهم مِنَ قِبَل الانبياء ، بُغية إنقاذ الأديان المُنزلة ، كما كان يظن فيلون الإسكندري ، وفي الاسلام فيما بعد ، أو سليمان السجستاني (القرن الرابع / القرن العاشر) الذي كتب في «Le Coffret de la Sagesse» أن جميع « حكماء » بلاد الإغريق قد قبلوا النور من « مشكاة النبوءة » مستنداً في ذلك إلى آية شهيرة من سورة النور (٢٤ ، ٣٥) : (الله نور السماوات والأرض مثلُ نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درّيّ يوقد من شجرة مباركة زيتونةٍ لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يُضيء ولو لم تمسّه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء) . ففكرة مشكاة النبوءة مستوحاة من هذه الآية . إلاّ أنه إذا كان الله يُنير مَن يشاء فيبدو حينئذٍ من المغامرة في شيء أن تُرَكِّزَ على هذه الآية الفكرة القائلة بأنه ربما يكون الفلاسفة قد مُسُّوا بنور هذه المشكاة .

لكن لا إله الاسلام ، ولا أيضاً إله اليهودية أو المسيحية ، يمكنه أن يتماثل مع إله الفلاسفة. إنَّ إلماماً سطحياً بالقرآن يُضَلِّلُ ولا شك ، وهذا ما يُعزِّزهُ رأي بعض « فلاسفة » القرن الثامن عشر الذين رأوا في الاسلام تعبيراً عن « الدين الطبيعي » . لكنَّ الدين الإسلاميّ لا يعترف في الواقع لا بحق طبيعي ولا بأخلاقيّة طبيعيّة ولا بدينٍ طبيعي . فما يُسمّى فِطرة ، ويُتَرجم أحياناً بكلمة « طبيعة » ، ما هو بالحقيقة إلاّ دمغة الخليقة على المخلوق ، إنفتاح الانسان على خالقه . وإنما أُعطِيَ العقل لِتَقَبُّلِ كلمةِ الله وفهمها ، لا للتورطّ في نظريّات حرّة . ويجيء القرآن أخيراً بشريعة ايجابية ، هي مجموعة وصايا مبرِّرُها الوحيد

المشيئة المطلقة لله الذي يُشرِّع كما يشاء . وهذا أبعد ما يكون من شريعة طبيعية .

بناءً على ذلك ، ومن وجهةِ النظر هذه ، أن يُعتبَرَ الاسلام نوعاً من القاسم المشترك لجميع المذاهب القائلة بإلهٍ واحد ، فذلك تشويهٌ له ، إذ أن القرآن ، فضلاً عن أنه يُبشّر بوحدانية الله وجبروته وكلّية علمه ، وما إلى ذلكَ من صفات - وهي حقائق تتلاقى فعلاً في العهدَين القديم والجديد - فهو يُعلِّم شريعة ليست شريعة الكتاب المقدس ولا شريعة الأناجيل ، شريعةً تُبطِلِ كلّ الشرائع التي سبقتها ولا تَبطل أبداً ، وهو يطلب الطاعة لِنبيٍّ لا يعترف به اليهود ولا المسيحيون . زِدْ على ذلك أنّ تحديد النبيّ والنبوءة يختلف بين دينٍ وآخر من الأديان الثلاثة .

فمشكلة تعدّد الرسائل تبقى إذاً برمّتها : ما مِن وسيلةٍ لتحويلها إلى نواةٍ مشتركة ما دمنا قابعين في داخل واحدةٍ من الأُسَر الدينية الثلاث : فعلى الانسان ان يكون يهودياً أو مسيحياً أو مسلماً ويعتنق إيماناً يُقصي الإثنين الآخرين .أمّا إذا أردنا إبراز توحيدٍ بحدٍّ ذاته ، لاهوتٍ موحِّدٍ بحدِّ ذاته ، أخلاقيةٍ موحِّدةٍ بحدِّ ذاتها ، قِيَمٍ موحِّدةٍ بحدِّ ذاتها ، فيجب علينا الخروج من المذاهب التوحيدية الثلاثة على السواء ، والبقاء بعيداً عنها أو فوقها ، أي بالنهاية إهمال مميِّزات رسائلها والتغاضي عن طابعها الرسولي وإبطال فكرة رسول بالذات .

إله اسرائيل

من جهةٍ أخرى ، تجدر الملاحظة إلى أن ملافنة الأديان التوحيدية الثلاثة لم يتوانَوا ، وهم يتبصرّون في نصوصهم المقدسة ، عن العرض لهذه المسألة الدقيقة في مجادلاتهم المباشرة أو غير المباشرة . مواقفهم واضحة . لليهود إمتياز الأولويّة : فالكتاب المقدس هو وسيبقى ، من الناحية التاريخية ، المرجع الوحيد ، ومن الناحية العقائدية ، مستنداً ثابتاً . فالإله الواحد ، المعبود الأول بشكلٍ واضح وصريح ، هو إله اليهود ، إله ابراهيم وإسحق ويعقوب ، ذلك

الذي أَخرَج شعبه من مصر ، وقاده حتى أرض الميعاد ، وأقام معه عهداً دائماً وأرسل اليه على يد موسى شريعة لا تتغير تُميِّزه عن أيّ شعبٍ آخر ، كشعبٍ اختاره هو . إنّ الإله الواحد هذا ، هو ولا شك ، بادىء ذي بدء ، الإله الوحيد المعبود من هذا الشعب ؛ أي أنّ العبرانيين ، خلافاً لمحيطهم بكامله ، كانوا ينبذون الشِرك ولم يكن لهم سوى إله واحد يكرِّمونه كمدافعٍ عنهم ، هو أقوى من الآلهة التي كان أعداؤهم يتوسَّلون إليها . وإنَّ النصوصَ المقدسة لَتحتفظ بآثار هذا الإله الواحد « الأقوى » الذي كان أوّل شكلٍ من أشكال التوحيد . وهذا ما يُذكَر به ج . جيبله «J. Giblet» في «Vocabulaire de théologie biblique» حيث يقول : « استطاع هذا الايمان بإلهٍ واحد أن يُماشي طويلاً مفاهيم تنطوي على وجود « آلهة أخرى »، مثل « كموش في مؤابٍ ». فإنه مكتوبٌ : « أليس أنّ ما يُملِّكك إيّاه كموش الهك إيّاه تملك » (سفر القضاة ١١ ، ٢٤) . كما أنّ ثمة أدلّة عديدة على هذا المفهوم القديم في سفر المزامير « هل نسينا اسمَ الهنا وبسطنا أَكُفَّنا لإلهٍ غريب. ألَمْ يكن الله إذْ ذاك يُطالبنا بذلك فإنه يعلم خفايا القلب » (مزمور ٤٣ ، ٢١ - ٢٢) . « أيّ إله عظيم مثل الله » (مزمور ٧٦ ، ١٤) . « فإن الرب إله عظيم ومَلِك عظيم على جميع الآلهة » (مزمزور ٩٤ ، ٣) . إنّ كلمة آلهة هي بصيغة الجمع ، وكونها هكذا ، فهي تُطَبَّق على آلهةِ الوثنية . لكنها تُستعمل بهذه الصيغة من أجل تمييز إله اسرائيل الأوحد . وقد اقترحَ بعض الشرّاح أنها بمعنى الجمع تعني الملائكة . وهذه ، بدون ريب ، بيِّنةُ ردٍّ فعلٍ محض موحِّدة ضدّ تفسيرٍ لإله هو البطّاش والأقوى . فبالواقع ، ومن خلال قراءتنا للكتاب المقدس ، نلاحظ ، في مقاطع عديدة ، تطوّراً متزايداً باتجاه فكرة إلهٍ أوحد ، خالق وربّ كلِ شيء ، وهو بالتالي إله جميع البشر . أما آلهة الوثنية فتتحوّل إلى أصنام : « لأنّ الربَّ عظيمٌ وكثير الحمد مرهوبٌ فوق جميع الآلهة . لِأنَّ جميع آلهة الشعوب أصنام » (مزمور ٩٥ - ٤ - ٥) . وثمة فقرات أخرى تستعمل كلمة وثن التي معناها تمثال الصنم : « أما أوثانهم ففضّةٌ وذهب صنع أيدي البشر » (مزمور ١١٣ ، ٤) .

بشكلٍ موازٍ لهذا التطوّر ، يصبح إله اسرائيل إله البشرية جمعاء : « الربّ

يُحبّ الصديقين. الربّ يحفظ الغرباء وينعش اليتيم والأرملة » (مزمور ١٤٥ ، ٨ ـ ٩) . فهو حامي جميع الكائنات التي خلق : « إياك تنتظر عيون الجميع فإنك أنت الذي ترزقهم طعامهم في حينه . تبسط يدَك فتُشبع كلَّ حيّ مرضاته » (مزمور ١٤٤ ، ١٥ ـ ١٦) . وهكذا يصبح إله اسرائيل إله الجميع . العمانوئيل (الله معنا) الذي هو أولاً « إلهنا » نحن ، ابناء إبراهيم ، لا إلهكم ، أنتم الغرباء (المقصود هو « نحن » الحصرية : نحن بالذات وليس أنتم) يُصبح الإله الذي هو معنا جميعنا ، نحن البشر («نحن » ضمناً) . إلاّ أنه مع كونه مُعتَرَفاً به كإلهٍ كلّيّ الشمول ، فهو لا يزال إله ابراهيم وإسحق ويعقوب . وجميع الأمم مدعوّة الى الاعتراف به بصفته هكذا . إنما ليس المطلوب فقط هو أن تُجاهر هذه الأمم بوجوده ووحدانيته : المطلوب هو سماع كلمته والاعتراف بالميثاق الذي قطعه وجدّده مع آباء شعبه ، هذا الشعب الذي أضحى شاهداً على الميثاق في نظر الشعوب قاطبةً . فهو يشهد في تقيُّده بالشريعة . وقد قال الله لإبراهيم : « ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض من أجل أنك سمعتَ لِقولي » (سفر التكوين ٢٢ ، ١٨) . فالعهد إذاً هو على صلةٍ وثيقة بالشريعة . ثم أمرَ موسى بأن يقول للشعب من قِبله : « والآن إن امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي فإنكم تكونون لي خاصّةً من جميع الشعوب » (نبوءة حزقيال ١٩ ، ٥) . وعندما تسلّم موسى الشريعة ، « وأخذ كتاب العهد فتلا على مسامع الشعب فقالوا كلّ ما تكلّم الربّ به نفعله ونأتمر به » (نبوءة حزقيال ٢٤ ، ٧) . ونقرأ أيضاً في سفر الملوك الثاني (٢٣ ، ٣) : « وقام الملك (يوشيا) على المنبر وقطع عهداً أمام الربّ على أنهم يتّبعون الربّ ويحفظون وصاياه وشهاداته ورسومه بكلّ قلوبهم وكلّ نفوسهم ليُقيموا كلام هذا الميثاق المكتوب في هذا السفر » . إنَّ ما يستوقفنا هنا هو التعبير : « بكل قلوبهم وبكل نفوسهم » . فبالواقع ، وكما هو واردٌ مِراراً عديدة في سفر المزامير ، الشريعة بالنسبة إلى عبدِ الله هي موضوع حبّ . «وأتنعم بوصاياك التي أحببت » (مزمور ١١٨ ، ٤٧) . « وأحببت شريعتك » (مزمور ١١٨ ، ١١٣ ، و١٦٣) . ومن ناحيته « يرضى الربّ من الذين يتقّونه من الراجين رحمته » (مزمور ١٤٦ ، ١١) . فالشريعة إجمالاً هي التي تصل الانسان بالله .

في الشريعة يتحقق الحب الذي يجمعهما . وبالتالي فالتوحيد اليهودي يكمن في عبادة إلهٍ واحد هو إله ابراهيم وإسحق ويعقوب ، إله شعبٍ مختار ، شعبِ الوعد والعهد . هذا الإله هو بِحقّ إله الخليقة كلّها والبشريةً بأسرها . لكنَّ الأمم الغريبة لا تنعم بخيراته إلّا بعد أن تعترفَ بِهِ إلهاً لإسرائيل وتحفظ شريعة موسى . فلا يستطيع أيّ إنسان أن يجد الإله الحقيقي ويعبده خارجاً عن هذه الشريعة الأزلية .

نحن إذاً بعيدون جداً عن كُليّة إله الفلاسفة المجرّدة . كما أنَّ ثمة ميزة مهمّة للوحي الكتابي بشأن الله يجب أن نتبيَّنها ، ألا وهي أنَّ الله لا وصفَ لَه ولا تحديد أطلاقاً عن طريق تصوّرات عامّة مُتَّخَذَةَ بحدِّ ذاتها . فهو يتجلّى تدريجيّاً في علاقاته مع تاريخ شعبه الواقعيّ أو مع أشخاص مختارين أوكل إليهم أمرُ قيادة هذا الشعب . إنّ ما يسمّيه اللاّهوت العقائدي فيما بعد « صفات الله » مثلاً ، لا يظهر إلاّ من خلال تدخّل الله في هذا التاريخ . هذا ، وبالرغم من أنَّ سفر التكوين يبدأ بقصّةِ الخلق ، فإن إله الكتاب المقدس ليس مُعَرَّفاً به أولاً وجوهرياً على أنه الخالق ، علّةُ وجود السماء والأرض . بل أنه قبل كل شيء الإله الذي أخرجَ شعبْه من بلاد مصر ، الذي شقَّ أمواج البحر لِيؤَمِّنَ له العبور ، الذي قاته في البرّيّة ، والذي ، فيما بعد ، حرَّره من أسرِ بابل . وها إنّ سفر المزامير لا يتوقف عن التذكير بالعجائب التي صنعها الربّ مع شعبه : « لقد عظّم الربّ الصنيع معنا » (مزمور ١٢٥ ، ٣) . في هذه الأعمال العظيمة يتجلّى حلمه ، وقدرته ، ونعمته ، ورأفته ، وعلمه ، وحكمته ، وعظمته ، وأناته ، الخ . . . . فإله اسرائيل ليس موضوع لاهوت نظري ، بل هو باعث تجربة فريدة معاشة في التاريخ . هذا هو الإله الحقيقي ، الإله الواحد . وجديرٌ التكرار أنه لا يُستطاع اكتشافه خارجاً عن طرقه ، ولا يمكن التعرُّف الى طرقه من دون اللجوء الى شهادة من لم ينقطع عن مواكبتهم على دروب تاريخهم .

في هذه الحالة ، أن توصي المسيحية والاسلام بالتوحيد ، أن يكونا قد اقتبسا كثيراً من التوراة والانبياء والكتبة والمزامير ، كلُّ هذا لا قيمة له البتّة في

نـظر الدين اليهـودي . فطالما لم تُقبَل الشـريعـة ، ليس ثمـة اتصـال مـع الإلـه الحقيقي الذي لا ينكشف إلاّ لِشعبه ، وفي شعبه ، وبواسطةِ شعبه . إنـه الرجـاء المسيحي حسبما يُعلنه النبيّ ميخـا في قولـه (٤ ، ٢) : « وفي آخر الأيـام ينطلق أممٌ كثيرون ويقولون هلمّـوا نصعد الى جبـل الربّ وبيت إلـه يعقوب وهـو يعلّمنا طـرقـه فنسلك في سُبُله لِأنها من صهيـون تخـرج الشـريعـة ومن أورشليم كلمـة الربّ » .

وجهة النظر المسيحية

تشكّـل المسيحية امتـداداً مباشـراً لليهـوديـة ، ويُثبت ذلـك بـوضـوح وجـود جماعات يهـودية مسيحيـة في الأصل . وإذا كـانت بعض الظروف التـاريخيـة قـد حفرت هوّةً بين المفهومين الدينيَّين ، فالعلاقات الوثيقة التي تصـل كلاًّ من هـذين المفهومين بالآخر لمّ تتأثرْ بذلك ، إن إله المسيحيين ، وفق إقـرارهم بالـذات ، هو الإلـه الذي انكشف لإبـراهيم واسحق ويعقوب ، والـذي لم يتوانَ شعبـه المختار عن الاحتفـال بحضـوره ، وحمـده عـلى جليـل نِعَمِـهِ. لِكنَّ تعليم الكتـاب المقـدس ، وإن عبَّرَ عن حقـائق محض دينيّة ، هـو ، من وجهة النـظر المسيحيّة ، تعليمٌ إعـداديّ مُعدٌّ لتثقيف الفكـر البشري في وسط شعـبٍ اختـيرَ لهذه الغـايـة ، وتهيئته لقبول التعليم النهـائي الذي أتى بـه يسوع . قـال يسوع : « لا تـظنّوا أني أتيت لِأحلّ النامـوس والأنبياء إني لم آتِ لِأحـل لكن لِأُتمّم . الحقَّ أقول لكم إنـه إلى أن تـزول السماء والأرض لا تـزول ياءٌ أو نقـطةٌ واحدة من النـاموس حتى يتمَّ الكلّ » . (متى٥ ، ١٧ ـ ١٨) . إنّ الكلمة اليـونانيـة المعرّبـة بكلمة « أكمـل » هي الفعل الذي معناه « ملأ » . لا ندري أيّاً من التعبيـرَين الآراميَّين قـد يكون المسيح استعمله . لكنّ الترجمة السريانية تستعمـل كلمة « مَـلِّ » التي تحمل نفس المعنى ، أي ملأ وأكملَ .

يَبدوُ إذاً أن فكرة إتمام الشريعة تفترض مَلءَ أُطُر هذه الشريعـة ، وإعطاءَهـا مضموناً داخليّاً كاملاً ، وبالتالي ربطَها بالبـاطن . وهذا مَـا تُبرِزُهُ تمـاماً تتمّـة نصّ متى (٥ ، ٢٠) : « فـإني أقول لكم إن لم يَـزِدْ بِرُّكم عـلى الكتبة والفـرّيسيـين ، فَلَنَ تـدخلوا ملكـوت السمـاوات » . فـما هـو المقصـود هنـا من « الكتبـة

والفريسيين » ؟ الانجيل بكامله يشرح ذلك : المقصود هو القانونيّون والممارسون الشرعويّون المتمسِّكون بحصرِ جميع التفاصيل المادّيّة لِما يجب فعلُه أو لِما يجب ألاّ يُفعل ، والذين يؤدّون واجبَهم ، لا أكثر ، راضين وهادئي البال . لكن فيما أزال يسوع هذا الخطر الملازم لِممارسة كلِّ شريعة ، كان يحمل أيضاً عناصر جديدة أساسية . فلْنقرأ مجدّداً الفصل الخامس من انجيل متّى ، من العِظةِ على الجبل فصاعداً : « سمعتم إنه قيل : لا تقتل . . . أمّا أنا فأقول لكم : مَن غَضِبَ على أخيه استوجب القضاء » (متى ٥ ، ٢١ ـ ٢٢) . والتكملة معروفة تماماً . إنَّ ما يريده المسيح هو أن تُعبِّر الشريعة عن حاجات ضميرٍ حيٍّ للغاية ، يدفع حتى أدقّ طوابع الشرّ . لذلك ، فهو لا يتمسَّك بحرفيّة تشريع يمكن مراعاته من دون التنقية الداخليّة ، هذا إن لم يكن بِخرقِ شرائع مقدَّسة تحت ستار شريعة مكتوبة وثابتة . وهكذا كان يشفي المرضى حتى في السبت ، ويأذن لهم في ذلك اليوم بِقطعِ السنابل ليأكلوها (متى ١٢ ، ١ ـ ٥) . وها هو يُجيب ، في هذه المناسبة ، على متّهميه بخرقِ الشريعة مستشهداً بنبوءة هوشع (٦ ، ٦) : « لو فهمتم معنى هذه الآية : إنّما أُريد الرحمة لا الذبيحة ، لَما حكمتم على مَن لا حرج عليه » (متى ١٢ ، ٧) .

إن كلمة « رحمة » تفسِّر ما معناه بالعبريّة الصلاح ، النعمة ، الحبّ ، وغالباً ما تُطبَّق على حبِّ الله الشفوق للذين يتّقونه . نقرأ ، على سبيل المثل ، في المزمور (٨٥ ، ١٥) : « وأنتَ أيها السيّد رحيمٌ رؤوفٌ طويل الأناة ووافر الرحمة (أو الحب) والحقّ ، التفتْ إليَّ . . . » . وما أكثر المقاطع الكتابية التي يتّضح من خلالها أنَّ استعدادات القلب الداخلية هي في نظرِ الربّ أهمّ من طقوس الذبيحة الخارجية . وفي هذا السياق يقول صموئيل : « أتُرى الربّ يُسَرُّ بالمحرقات والذبائح كما يُسَرُّ بالطاعةِ لِكلامِ الربّ ؟ إنَّ الطاعةَ خيرٌ من الذبيحة » (سفر الملوك الأول ١٥ ، ٢٢) . وما اشهر هذا الكلام الإلهي على لسان اشعيا النبيّ (١ ، ١١ . .) : « ما فائدتي من كثرةِ ذبائحكم يقول الربّ . قد شبعت من محرقات الكباش وشحم المسمَّنات واصبح دمُ العجول لا يُرضيني . . . أيديكم مملوءة من الدماء . فاغتسلوا وتطهَّروا وأزيلوا شرَّ أعمالكم من أمام عينيَّ ! » . يسوع لا يَحلّ الشريعة ، إنه يُعلِّم استبطانها ورَوحنتَها على

نحوٍ يصحُّ معه القول : « وشريعتك في صميمِ أحشائي » (مزمور ٣٩ ، ٩) .
وإذا ما تابعنا كرازة يسوع خطوةً فخطوة ، وصلنا ولا شك إلى التعليم الأصلي . طرحَ عَلَيه يوماً أحدُ علماء الشريعة ، وهو فرّيسيّ ، سؤالاً عن أيةِ وصيّةٍ هي الأعظم ؟ ، فأجاب يسوع : « أحبب الله ربّك بجميع قلبك وجميع نفسك وجميع ذهنك . تلك هي الوصية الكبرى والأولى . والثانية مثلها : أحبب قريبك حبَّكَ لِنفسك . بهاتين الوصيّتين يرتبط كلام الشريعة كلّها والأنبياء » (متى ٢٢ ، ٣٧ - ٤٠) .

فالشريعة التي يحملها يسوع هي إذاً شريعة الحبّ ، هي التي « تكمِّل » شريعة موسى مُبرزةً روحها الذي لا يقتصر على معنى رمزيّ ، كما قد يُعتَقد حين يُقارَن الروح بالكلمة ، بل هو هبوبٌ شديدٌ قادرٌ على تجديد وإحياء وتقوية حياة الانسان الاخلاقية والدينية . هذه الشريعة التي أحبَّها صاحب المزامير ، هي التي لم تستمرّ قائمةً كمجموعة مبادىء يستحوذ عليها القانونيّون ، بل أصبحت حقاً حضوراً لله فعّالاً فينا ، وجعلت أنَّ الله هو مع كلٍّ منّا فعلاً ، كتعبيرٍ عن العمانوئيل (إلهنا معنا) مُعَمَّقٍ على أكمل وجه : نسأل ، والحالة هذه ، هل يُحَبُّ نصٌّ بحدِّ ذاته ، مهما كان رائعاً ؟ وهل يمكن لنصٍّ كهذا أن يملأ حياةً بشريّةً ؟ أجل ، لكن بشرط ، وبشرطٍ واحد : هو أن يحملَ في طيّاته سمةَ كائنٍ محبوب . هذه كانت ، على وجه التأكيد ، فكرة صاحب المزامير : ففي حبِّه للشريعة حبُّه لِله . لكنّ تعليمَ المسيح يمضي الى أبعد من ذلك : إنه هو بالذات الطريق والحق والحياة ، كلمات ثلاث تدلّ جميعها على الشريعة . إنه هو بالذات الشريعة في حقيقتها القصوى ،شريعة الحب . وبالفعل ، فإن الدين المسيحي يرى في المسيح الكلمة الأزلية « كلمة الله الأزلية » الذي صار إنساناً جسدياً لِيسكنَ بيننا « والكلمة صار جسداً » يقول القديس يوحنا في انجيله (١ ، ١٤) . لكنّ الكلمة اليونانية « ساركس » (بشر) هي على الأرجح ترجمة للكلمة العبريّة « بَسَارَ » التي معناها « جسد » ، والتي معناها أيضاً « انسان من لحم » (كما لو قلنا من لحم وعظم لِنؤكد على الحقيقة البشرية) . أمّا الترجمة السريانية فتستعمل الكلمة التي من نفس الأصل ونفس المعنى « بِسارو » .

حبُّ الشريعة هو بعد الآن حبّ المسيح ،كلمةِ الله . إنـه المسيح الذي يتّخـذ في قلوب المؤمنـين مكان الشـريعة التي يصهـرها في شـريعة حبِّـه . « المسيح هـو الحيّ فيَّ » ، يقول القديس بـولس ، بِمَا يتّفق تمـامـاً مـع : « شريعتـك في أعماق قلبي » . لكنّ حبّ المسيـح هو حبّ الله ، لأن المسيـح هو الله . والله نفسـه هـو محبّة حسب قول القديس يوحنا في رسالته (١ ، ٤ ـ ٩) .

نفهم إذاً أن يكـون اليهود قـد أمتنعـوا عن اللحــاق بـالمسيحيـين في اتجـاهٍ يؤدّي ، حسب مفهومهم ، إلى هدمِ شـريعتهم ، وبِخاصّـةٍ ، بعد مـا قالـه فيها القديس بولس . فبـراهين الـرسول معـروفة : هـا هو يُـلاحظ أولاً أنَّ إبراهيم لم يكن خاضعاً للشريعة عندما أتاه الله بالـوعد : « فـالوعـد الذي وُعِـدَه ابراهيم أو ذرّيتـه بأن يـرثَ العالم لا يعـود الى الشريعـة بل إلى بِـرِّ الايمان (رسـالة القـديس بولس الى أهل رومية ٤ ، ١٣) . وها هو يُبيِّن ثـانياً أنَّ الشـريعة إذ تـأمر بـالخير تكشف عن الشرّ ، وإنها بحدِّ ذاتهـا لا تقدّم أيّ عـون من أجل محـاربة « شـريعة الخـطيئة » ، أي ميـول الجسد الشـرّيرة :« نحن نعلم أن الشـريعـة روحـانيـة ، ولكنّي بشرٌ بيعَ لِيكون للخطيئـة » (روم ٧ ، ١٤) . « وإني أطيب نفساً بشـريعة الله من حيث إني إنسان مدرك ، ولكني أشعر في أعضائي بشريعـةٍ أخرى تحـارب شـريعة عقـلي وتأسـرني بشريعـة الخطيئـة ، تلك الشريعـة التي هي في اعضائي » (روم ٧ ، ٢٢ ـ ٢٣) . أمّا اليهوديّ « فهو مَن كان يهـودياً في البـاطن ، والختان هـو ختان القلب العـائد الى الـروح لا إلى حرفيّـة الشريعـة » (روم ٢ ، ٢٩) . لا يمكن للطهـارة الباطنيـة أن تكـون من عمـل الشـريعـة . لكنّ الشـريعـة ، في روحيّتها ، تتطلّب نعمـةً تُحرِّر الانسـان من شريعـة الخطيئـة ، وهذه النعمـة هي ثمرة الايمان والرجاء بيسوع المسيح : « وقد جاءَت الشريعة لِتكـثر الزلّـة ، ولكن حيث كثرت الخطيئة فاضت النعمة ، حتى أنه كـما سادت الخـطيئة بـالموت تسـود النعمة من أجل الحياة الأبديـة بربِّنـا يسوع المسيـح » (روم ٥ ، ٢٠ ـ ٢١) . في المسيـح وبواسـطته يتـوصّل الانسـان إلى أن يحيا الـروحيّة البـاطنيّة للشـريعة التي تنكشف حينئذٍ كشريعة حبّ . غير أنَّ نـظرّيات كهـذه لم تكن إلاّ لإغاظـة اليهود إغاظةً شديدة .

ونفهم أيضاً بالمقابل أن يكون المسيحيون قد ظنوا ، عن حسنِ نية ، إنهم ظلّوا أمناء على تعليم التوراة والأنبياء ، واتّبعوا خطَّ تطوّر القِيمَ الروحيّة في اليهوديّة . الأمر الذي دفعهم إلى شرحِ اسفار الكتاب المقدس بحيث فجرّوا معه في كلِ مكان قوّة هذه القِيمَ مُبيِّنين أنه من غير الممكن تحقيقها خارجاً عن المسيح . كما أنهم فتّشوا في النصوص عن بشرى مجيئه أو الشعور المُسبَق بذلك المجيء ، فرأوا في شخصيات كتابية عديدة رموزاً إلى هذا المسيح . إن هذا النوع من التفسير لَهو بالحقيقة عرضة للنقد لِجهة المصداقية التاريخية للنصوص، ممّا جعل اليهود يتخلّون عنه بدون صعوبة .

أعطى العهد الجديد نموذج تفاسير كهذه لم يَفتْ آباء الكنيسة أن يتّبعوه . فثمة إذاً تلاوة مسيحية للكتاب المقدس لا يستطيع اليهود قبولها رغم أنهم أتقنوا ، هم أيضاً من ناحيتهم ، استعمال الاستعارة والرمز . وفي الواقع ، يتضح غالباً ان هذه التلاوة تتجنّب الشريعة بلا قيد ولا شرط ، في حين كان موقف القديس بولس من هذه المسألة ، وقد رأينا ذلك ، أكثر تفرداً وتنوعاً . مهما يكن من أمر ، فإن قسماً كبيراً من هذه الشروح ، وقد أُخِذَت بحدِّ ذاتها ، قد استخلصت أفكاراً دينيّة باستطاعتها ألاّ تترك غيرَ مبالٍ أيَّ قارىء يهوديّ إن هي أُخِذَت بمعزلٍ عن أصول العقيدة الخفيّة .

من جهةٍ أخرى ، فقد بدأت المسيحية تنمو في وسط اليهوديّة ، بالذات : فالرسل والتلاميذ الأولون كانوا يهوداً . وها إن المسيح بالذات يُعلن أنه أُرسِل لِأبناءِ اسرائيل ، ولا يغيب عن بالنا قوله القاسي لِتلك المرأة الوثنية من أصلٍ سوريٍّ فينيقيّ التي سألته أن يشفي ابنتها الممسوسة : « دعي البنين أولاً يشبعوا ، فلا يحسن أن يُؤخَذَ خبز البنين فيُلقى إلى جِراءِ الكلاب » (مرقس ٧ ، ٢٧) ممّا يعني أن تعليم المسيح لا يتوجّه إلى عبّاد الأوثان بحدِّ ذاتهم ، بل الى شعب يعبد الله الواحد الحقيقي ، كي يُلقِّنه إن الشريعة التي تسلّمها يجب أن تتحقّق في شريعة الحبّ ، شريعة القلب . فالوثنيون يخلصون انطلاقاً من هنا ، بالايمان في حبِّ المسيح الذي يُبرِّر رجاءَهم ، حسبما يقول القديس بولس وكما ينجم بوضوح عن خاتمة الحادثة التي يرويها القديس مرقس (٧ ، ٢٨ -

٢٩) : « فأجابت : « نعم ، سيّدي ،حتى جراء الكلاب تأكل تحت المائدة من فتات الصغار » . فقال لها : « إذهبي ،مِن أجل قولِكِ هذا قد خرج الشيطان من ابنتِك » .

وبالنتيجة ، إننا نجد دائماً نفس التعارض : الشمولية في التوحيد اليهوديّ تستلزم الاعتراف بشريعة موسى من قِبَل جميع الأمم ، بينما الشمولية في التوحيد المسيحي هي إشعاع شريعة الحبّ على البشرية بأسرها ، وذلك بواسطة الايمان والرجاء في المسيح الذي يُجسِّدها .

وجهة نظر الاسلام بالنسبة الى اليهودية

يبشّر الاسلام بوجود إله واحد أحد ، خالقٍ ، مدبِّرٍ خليقته ، كليّ القدرة والمعرفة ، حيّ ، يُرسل للبشر أنبياء لِيُبيِّنوا لهم هذه الحقائق الأساسية ويأتوهم بشريعة : فالقرآن يأتي على ذكر رسالة الأنبياء الواردة أسماؤهم في الكتاب المقدس ، ورسالة المسيح أيضاً . فهو ينقل ، لا الأحداث التاريخية المتتالية كما فَعَلَ ذلك الكتاب المقدس ، بل الأوقات المهمّة في سيرة إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى ويسوع بن مريم . هذه الأوقات المهمّة وغير المتواصلة تدلّ على اللحظات التي يكشف الله لهم فيها أنه واحد أحد ، ربُّ العالَمين مالَك يوم الدين ، كما باستطاعتنا أن نقرأ في فاتحة القرآن . فهو مكتوبٌ مثلاً : (٢ ، ٢٥٨) : (إذ قال ابراهيم ربيّ الذي يُحيي ويُميت) . وأيضاً (٦ ، ٧٤) : (وإذا قال ابراهيم لأبيه آزر أتتّخذ أصناماً آلهة). ونقرأ كذلك بالنسبة إلى موسى (٢ ، ٥٣) : (وإذ آتينا موسى الكتاب . . . .) ، أو(٥ ، ٢٠) : (وإذ قال موسى لِقومه يا قوم إذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء . .) ويمكن إعطاء أمثلة عديدة أخرى عن استعمال الأداة « إذْ» التي تدلّ على حدث مهمّ وقع في وقتٍ يمتاز فيه عن سواه . زِدْ على ذلك أن الآيات المتعلّقة « بانبياء » الشريعة القديمة هؤلاء هي موزّعة مقاطع عبر القرآن ولا تشكّل البتّة سرداً متساوقاً . مّما يحمل على الاستنتاج إن تاريخ شعب اسرائيل الذي يؤلّف لحمة العلاقات الكتابيّة هو بكامله مُفكك ومُهدّم . ونلاحظ نفس

الطريقة في الآيات التي تأتي على ذكر يسوع . إنّ ما يُهمّ في نظر القرآن ، ليس تاريخ البشر ، إنما توسّط الله الذي يُنزِل من عليائه كلمتَه على هذا أو ذاك من أنبيائه ، وهذه الكلمة تهبط في فترات زمنيّة مميزّة ، على نحوٍ عموديّ تقريباً ، وبدون أن تنتشر أبداً في الاتصالية الأفقية للمشولية التاريخية . فالوحي القرآني مُنتظم . ومِن هنا إحترامه لِلمطلق الإلهي البعيد كلّ البعد عن الزمنيّة . لكنّ هذا الوحي يختلف عن مفهوم اليهودية بشأنه ، إذ أنه بالنسبة اليها ، الله هو الذي يكشف ذاته بوعده الذي يتجدّد من جيلٍ إلى جيل « أمانتك إلى جيلٍ فجيل » (مزمور ١١٨ ، ٩٠) ؛ « تذكّر إلى الأبد ميثاقه الكلمة التي أوصى بها إلى ألف جيل » (مزمور ١٠٤ ، ٨) . « قدتَ شعبك مثل قطيع على يدِ موسى وهارون » . هذا الاستمرار في العمل الإلهي عبر الزمن ، والمحاذي للاستمرار التاريخي لحياة شعبه ، لا وجودَ له في القصص القرآنية . أن يتدخّلَ الله في التاريخ ، ذلك أمرٌ يعترف به الاسلام ، إذ إنه لا شيء يخرج عن قدرةِ الله . وثمة ذكرٌ لهذا التدخّل ، حتى فيما يتعلّق بأحداث حياة النبي محمّد ، بشكلٍ جزئيٍّ وعابر ، خارجٍ عن أيّ تعاقب زمنيّ ، وأحياناً بواسطة تلميحٍ بسيط . فهو مكتوبٌ مثلاً (٨ , ٩) « إذ تستغيثون ربّكم فأستجاب لكم أنّي مُمدّكم بألفٍ من الملائكة مردفين » .

يرى في ذلك بعض المفسّرين ذكراً للمساعدة التي قدّمها الله للمسلمين أثناء معركة بدر ضدّ القريشيين المكّيين . ونلاحظ أيضاً في هذا النصّ كما في النصوص التي سبق ذكرها بشأن ابراهيم أو موسى وجود الأداة « إذ » التي تختصر الدوام في لحظة وتُدفّق خارج الزمنية الحقيقةَ الدينية الصِرف التي يبتغي الله تعليمها : أي أنّه يمدُّ بالعون أولئك الذين يقاتلون في سبيله ، كما هو مكتوبٌ في مكانٍ آخر (٤٧ ، ٧) ، (يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبّت أقدامكم) ، هذه هي الحقيقة التي تهمّ ، لا المعركة بحدّ ذاتها مع ما يُرافقها من مغامرات ، وهي ، من جهةٍ أخرى ، غير مسمّاة بوضوح بل هي تقتصر على أمرٍ دقيق ، وبتعبيرٍ آخر ، على نقطةٍ يتعلّق بها الوحي فتصبح واحداً من أسباب نزول هذا الوحي .

أما مع القصص الكتابية ، فعكس ذلك : الأحداث المعاشة هي اللحمة

التي يُحاك عليها الوحي في زمن التاريخ . وإليكم مثلاً من بين ألف مثل نستمدّه من سفر الملوك الثاني (٥ ، ٢٣ ـ ٢٥) حيث يتعلّق الأمر أيضاً بإحدى المعارك ، لكن ما نلاحظه هنا هو أنّ عمل الله يمتدّ في التاريخ ، بمقتضى اللحظات المتعاقبة للعمل البشري : « فسأل داود الربَّ فقال له لا تصعد بل اعطف من خلفهم (الفلسطينيين) وأتِهم من حيال أشجار البكاء . فإذا سمعتَ صوت خطوات في رؤوس أشجار البكاء فهلمَّ حينئذٍ لأنه إذْ ذاك يخرج الرب أمامك يضرب محلّة الفلسطينيين . ففعل داود كذلك على حسب ما أمره الرب وضرب الفلسطينيين من جَبَع إلى مدخل جازَر » . وهكذا إذاً يكون « الذكر » القرآني للأحداث التي يرويها الكتاب المقدس قد حَرَمَ اليهود من تاريخهم ومن علاقتهم التاريخية مع الله ، وبطريقة غير مباشرة ، يكون قد كدَّر المسيحيين .

لكن هناك ما هو أهم : العهد الابراهيمي ، وبنوعٍ خاص الوعد الذي يرافقه ، لا وجود لهما في القرآن . صحيحٌ أنَّ آياتٍ عديدةً تأتي على ذِكر الحبر الوقور المدعوّ خليل الله (٤ ، ١٢٥) ، لكنّ قصة البشارة لإبراهيم على يد الضيوف الغرباء ، وولادة اسحق (٥١ ، ٢٤ ـ ٣٠) ليست مزوّدة بأيّ وعد . إنها تروي حادثة الفصل الثامن عشر من سفر التكوين ، لكنها تفصله عن الفصل السابع عشر ، المهمَل كلّياً ، والذي يأتي على ذكر العهد الذي قطعه الله مع ابراهيم : « وأُقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك مدى أجيالهم عهد الدهر لأكون لك إلهاً ولنسلك من بعدك » (١٧ ، ٧) . ثم يُبشّر الرب ابراهيم بأنه سيكون له ابنٌ من امرأته سارة ، هو إسحق ، الذي يتجدّد فيه الوعد ، باستثناء اسماعيل ابن الجارية هاجر : « فقال الله بل سارة امرأتك ستلد لك ابناً وتسمّيه اسحق وأُقيم عهدي معه عهداً مؤبّداً لنسله من بعده . وأمّا اسماعيل فقد سمعتُ قولك فيه وهاأنذا أُباركه وأُنميه وأكثره . . . واجعله أُمّةً عظيمة . غير أنّ عهدي أقيمه مع إسحق الذي تلده لك سارة في مثل هذا الوقت من قابل » .

ولْنضعْ في المقابل الآياتِ القرآنية التي لم تحتفظ ، كما سبق القول ، إلاّ

بقصّة الفصل الثامن عشر من سفر التكوين وهي تنقلها كالآتي : (ولقد جاءت رسُلُنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً قال سلامٌ فما لبث أن جاء بعجل حينئذٍ فلمّا رأى أيديهم لا تصل اليه نَكِرَهُم وأوجَسَ منهم خيفة قالوا لا تخفْ إنّا أُرسلنا إلى قوم لوط وامرأته قائمةٌ فضحكت فبشرناها بإسحق ومن وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً أنّ هذا لشيءٌ عجيب قالوا : أتعجبين من أمرِ الله . . . إنه حميد مجيد) (١١ ، ٦٩ - ٧٣) .

من الوجهة القرآنية ، إنَّ هدف هذه القصّة الوحيد هو الدلالة على أنّ الله عالِمٌ بما يجب أن يكون ، لأن ذلك لا يتعلق إلا بجبروته وبمشيئته . إنّ البشارة بمولد اسحق تشبيهة ببشارة مولد يوحنا المعمدان ويسوع « كذلك الله يفعل ما يشاء » ، كان الجواب لزكريّا (٣ ، ٤٠) ، ثم لِمريم : « كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كنْ فيكون » (٣ ، ٤٧) . أو أيضاً : « كذلك قال ربك هو عليّ هينٌ » (١٩ ، ٢١) . إن الفرق في الأسلوب بين آيات القرآن وفقرات الكتاب المقدس أو الأناجيل لَواضحٌ حول هذه المسألة . فالإنزال القرآني يسطع من علوِّ السماء مثل الصاعقة ، بينما الوحي الكتابي يتسرّب في تاريخ البشر وينتشر معه .

فضلاً عن ذلك ، إذا كان الاسلام يعترف بإسحق كنبيّ ، فهو يضع اسماعيل في مكانٍ مساوٍ له على الأقل . مع ابن هاجَر وضع ابراهيم قواعد بيت مكّة ، الكعبة : « وعهدنا إلى ابراهيم وإسماعيل أن طهِّرا بيتي للطائفين (تلميح إلى أحد طقوس الحجّ ، وهو يقوم على الطواف حول الكعبة) ، والعاكفين والرُكعٌ السجود) (٢ ، ١٢٥) . وغالباً ما يأتي القرآن على ذكرِ اسماعيل مع أبيه ، الى جانب اسحق ويعقوب واسباط اسرائيل الاثني عشر .

إنه لَمعترفٌ بميثاق الله مع بني اسرائيل على أنه حقيقي لكن غير حصريّ ولا دائم : « وإذْ أخذنا ميثاق بني اسرائيل . . . . » (٢ ، ٨٣) . ونلتقي مجدّداً بالأداة : « إذ » التي تُعطي للحدث واقعية دقيقة لم يُخطىء فعلاً مفسِّرو القرآن بشأنها : هذا الميثاق ، حسب شرحهم ، هو لِفترةٍ من الزمن ، مِمّا يُوضح تصلّبَ تعارض الاسلام مع اليهوديّة حول هذا الموضوع . ويَظهر أيضاً

هـذا التعارض حيث يبـدو بالـذات إن التوافق هـو الأكثر وضـوحاً : لـدى فهمِنا لِلوحي كـإرسال شـريعة . فـالتوراة تـأتي بشريعـة ثابتـة ، وكذلـك القرآن . أمّـا بالنسبة إلى الاسلام ، فالشـريعة القرآنية تُبطِل جميـع الشرائـع الأخرى ولا تَبـطل أبـداً . شريعـة موسى هي ، كـما رأينـا ، مـرتبـطة بـالعهـد ، والـربّ أمـينٌ في وعـده . لكنّ إله الاسـلام لا يتورّط البتـةّ في التاريـخ ، ولا في نظام خَلقـه عـلى الاطلاق . كما أنّه باستطاعةِ الخالق أن يُعدِّل في أيـة لحظة الشـرائع الـطبيعية التي تسوس الكائنات الماديّـة ، كذلـك باستـطاعته أن يُبـطِلَ ، وهو يُبـطل ، الشرائـع الدينية التي يفرضها على الشعوب عـلى مدى الأجيـال . إنّ الوعـد الوحيـد المزوّد بـوعيد ، الـذي يُنزلـه الله ويفي به لا يعني الحيـاة الـدنيـا بـل « الآخـرة » : إنـه الوعد بالجنّة للمؤمنين والوعيد بالجحيم لِلكافرين . ومن ثـمَّ ، إذا كـان التنزيـه الإلهي مطلقاً في التوحيد اليهـودي ، كما هـو في التوحـيد الاسـلامي ، فإنـه يبدو في الاسلام ذا دقّةٍ مجـرّدة أكثر بـروزاً ، علماً بأن هـذا « التجرد » يعني في الأصـل ترفّع الله التام ، فرزه الكـامل في وحـدته ، في المـاوراء ، عن جميع المخلوقـات . فـما هو حـاضرٌ فيهـا إلاّ في فعلهِ المبدع وبـواسـطة هـذا الفعـل . غـير أنّ الفعـل المُبـدِع ، برأي عـددٍ كبير من العلماء المسلمـين ، ليس فعلاً عِلّيـاً يفتـرض دومـاً علاقة شبهٍ ما بين العلّة والمعلول في المشـوليّـة. لكـنّ مـا يخلقـه الله لا يشبهـه في شيء : « ليس كمثله شيء » (٤٢ ، ١١) . إنَّ الفكـرة القـائلة أن الانسـان مخلوقٌ عـلى صـورة الله ومِثـالِهِ هي غـريبـة عن الاسـلام المُلزِم . بيـد أنَّ الله في الاسلام هو قبل كل شيء الخـالق الكليّ القـدرة الذي يفعـل ما يشـاء . ونقرأ في الآية الأولى المنزلـة على محمّـد (٩٦ ، ١) : « إقرأ بـاسم ربّك الـذي خلق » . أما بالنسبة الى اليهود ، فـالله هو أولاً ذلـك الذي أخـرجَ شعبه من مصـر ، وهذا هـو الحَدَث الـذي لا يتوقّف الكتـاب المقدس عن التلميـح اليه . فـإذا تفحّصنـا كـلاً من عمليّتي الـوحي والإنـزال من هـذه الـزاويـة ، رأينـا أن الفـرق شـاسـع بينهما ، أي إذا قارنّا ما بينهما آخذين بالفكرة التي لِكليهما عن الله .

إنّ الآيـات التي تكشف عن إرادة الله المطلقـة هذه هي كثيـرة . نذكـر منهـا (٢ ، ٢٥٣): « ولـو شاء الله مـا اقتتلوا ولكنّ الله يفعـل مـا يُـريـد » . وكـذلـك (٥ ، ٤٨ ؛ ١٦ - ٩٣) : « ولـو شـاء الله لجعلكم أمّـةً واحـدة » . فبـدون

شك ، الايمان بـإله واحـد أحد يفتـرض أن تكون مشيئـة هذا الإلـه وحدهـا هي الفـاعلة . لكنِ هل يجب أن يُستَنتَـج من ذلك إنها إعتبـاطيـة ولا تحسب حسـابـاً لِأيّ شيء ، إلاّ لِذاتها ؟ بكلّ تأكيـد ، لِلكتاب المقـدس تعابـير جِدّ متقـاربة مـع تلك التي نجدها في القرآن . فنحن نقرأ في سفـر أيوب مثـلاً : « لكنّه هـو القيّوم فمَنَ يـردّه . . . إنـه مـا أحبَّت نفسـه فعَـلَ » (٢٣ ، ١٣) . أوَلَيس ذلـك هــو الاعتبــاط ؟ أجـل . لكن فقط في العبــارة التي يستعملهـا أيّــوب ـ وليس الله . وبالفعل ، فـإن المصائب التي أحلّهـا الله بعبده هي نـاتجةٌ عن رِهـانٍ حقيقي ضدّ الشيطان الذي كـان يتّهم أيّوب بـأنه لم يَكن يخدم ربَّه مجـاناً . ولإثبـات العكس استـردَّ الله منه كـلَّ ما كـان قد أعـطاه إياه من قبـل . أمّا أيـوّب فقـد جعـل الله يكسب الرهان ، وقد كوفِئ على ذلك من قِبَلَ الربّ .

المُـرادُ تعليمه من ذلـك هو مجـانية العـطاء الإلهي ، أكـثر منـه صفـة المـطلق الملازمة للمشيئة الإلهية ، هـذه المجانيـة المُعبَّر عنهـا بوضـوح من قِبَل الـربّ نفسه في نهاية القصيدة (سفر أيوب ٤١ ، ٢) : « مَن بادأني بنعمةٍ فأُوفي له » .

لكنّ فكــرة رِهانٍ كهذا غير موجودة في القـرآن ، لا بل هي غـير معقولـة من الـوجهة الإسـلاميـة ، حتى ولـو شئنـا أن نؤوِّل بهـذا المعنى الآيـة (٢ ، ٣٠) حيث يُعلن الله ، رغم اعتـراض الملائكـة ، إنه جـاعلٌ آدم ، الانسـان ، خليفتَه عـلى الأرض . فالنصـوص تختلف كلّياً ، ومـا يُـريـد القـرآن تبيـانـه بـالأخصّ ، حسبما يُشير إلى ذلـك مفسّـرون عـديـدون، هـو أنّ الله يميـز مَـن يشـاء مـن خـلائقه ، وإنـه إذا كان المـلائكة من نـور والانسان من طـين ، فـذلـك لا يمنـح الأوّلـين أيّ سُموٍّ بحكمِ الـوظيفة عـلى الآخرين . بـالإضافـة الى ذلك ، عنـدما يُمهـل الله إبليس حتى يوم البعث ، ويعلن هـذا الأخير أنـه سيُعثّر عـدداً كبيراً من البشـر ، فالله بعيـداً عن أن يُراهن من أجـل الانسـان ، هـا هـو يتـوعّـد ويقـول للشيـطان : « لَمَن تبعكَ منهم لأَمـلأنَّ جهنّمَ منكم أجمعـين » (٧ ، ١٨) . فـارق الأسلوب مؤثِر ، مِمّا يؤدّي الى تبعات لاهوتية مهمة .

وإليكم مثـلاً آخـر : واردٌ في القــرآن (٢ ، ١٨٨ ؛ ٣ ، ٤٧ ؛ ١٦ ، ٤٠ ؛ ١٩ ، ٣٥ ؛ ٣٦ ، ٨٢) : « وإذا قضى أمـراً فـإنمـا يقـول لـه كن فيكـون » .

وبمعنى مشابه يقولَ أشعيا (٥٥ ، ١١) : « كـذلك تكـون كلمتي التي تخرج من فمي لا ترجع إليَّ فارغة بل تُتِمُّ ما شئتُ وتنجـح فيما أرسلتهـا إليه » ، كـما نقرأ في سفر المزامير (٣٢ ، ٩) : « فإنه قال فكان الخَلْق وأمرَ فوُجد » .

في مجموعَتي النصوص هاتين ، نـلاحظ تعرّفـاً مماثـلاً إلى فعاليّـة مشيئة الله . لكنه من السهل ، هنا أيضاً ، أن نرى أنَّ الله ، في القرآن ، يتكلم عـلى مشيئته بطريقة « مجردة » شاملة ومطلقة ، بينـما مشيئة الله ، في الكتـاب المقدس ، هي منسوجة بأحداث من الحياة البشرية . وبالفعل ، فإن أشعيـا يرتكز على مقـارنة (٥٥ ، ١٠) : « لأنه كما ينزل المطر والثلج من السماء ولا يرجع إلى هناك بل يروي الأرض ويجعلهـا تُنشيء وتُنبت لِيُؤتي الزارع زرعـاً والآكل طعـاماً كـذلك تكـون كلمتي . . . » وينتهي المقطع كلّه بهذه البشارة السعيدة (٥٥ ، ١٢) : « فإنكم بفرحٍ تخرجون وبسلامٍ ترشدون » . ونلاحظ الشيء نفسه فيما يتعلّق بالنصّ المباشرَ للفقرتين ١١ و١٢ في المزمور ٣٣ : « أمّا مشورة الربّ فتدوم إلى الأبد وآراء قلبه إلى جيلٍ فجيل . طوبى لِلأمة التي إلٰهها الربّ وللشعب الذي اختاره له ميراثاً » .

وبـالنتيجة يمكن القـول أن الكتاب المقـدس والقرآن مُتّفقـان على الاعتـراف بمشيئـة الله الكليّة القـدرة ، التي تقرِّر دونمـا أية حـاجة الى مـرشد (أشعيـا ٤٠ ، ١٣) ، والتي لا شـريك لهـا في مُلكهـا (قـرآن ١٧ ، ١١١ ؛ ٢٥ ، ٢) . لكن بينـما الكتاب المقـدس يُظهـر هذه المشيئة فاعلةً حسِّيـاً في سلوك البشـر ، القـرآن يُثبتها بشكلٍ قاطع كحقيقة لاهوتية بحدِّ ذاتهـا . فالقـرآن يُعطى كهُـدى نزل من السماء أما الكتـاب المقدس فيُـظهِر عـلى الأرض سلوك الشعب الذي اختـاره الله وقاده بِعَصَا رعايته . القرآن يَبلغ إلى الكُليّة مباشرةً بـالشكل المجـرّد الذي تتّخـذه كلمة الله ، أمّا الكتـاب المقدس فهـو دعوةٌ إلى الشمـول ، أي الى الاعتراف بـإله اسرائيل مِن قِبَل الأُمَم ، لكنّها دعوةٌ مؤثِّرة تُدوِّي على مدى التاريخ .

وجهة نظر الاسلام بالنسبة الى المسيحية

إنَّ معـارضة الاسـلام للمسيحية هي أيضـاً أكـثر وضـوحـاً ، وذلـك عـائـدٌ بالأساس الى مسـائل عقـائديـة عبثاً نتـوسّع فيهـا : القرآن يـطرح قطعـاً الثالـوث

والتجسُّد . إنه يعترف بيسوع كنبيّ ، كما يؤكِّد الحَبَل البتوليّ ويثبت حقيقة معجزات المسيح ، وبخاصةٍ الموهبة التي نالها لِشفاء المرضى وبعث الموتى . لكن ليس المسيح سوى إنسان ، بشَّرَ بشريعةٍ يحتوي عليها الإنجيل . هذه الشريعة هي بمثابة تلطيفٍ لِقسوةِ شريعة موسى . لكنَّ هذا الإنجيل (بالمفرد) قد حُرِّفَ ، ويجب تمييزه من الأناجيل الأربعة التي هي من صنعٍ بشريّ . وتجدر ، الإشارة ، من جهةٍ أخرى ، إلى أنَّ التوراة خضَعت ، هي أيضاً ، لتحريفٍ مماثل . والاسلام ، أخيراً ، يَدحض صَلب يسوع ، بمّا يستتبع دَحْضَه لِسرِّ الفداء . فالمعارضة إذاً هي جذريّة وتهدف الى نقاطٍ جوهريّة . ولا ضرورة إلى اللجّاجة أكثر من ذلك .

جَدَل قرآني

يأخذ الاسلام ، بشكلٍ عام ، على اليهود والمسيحيين إعتقادهم أنهم الحائزون الحصريّون على الحقيقة . لكنّ مجرّد وجودهم في حالة تبايُن هو برهان واضح على ضلالهم : « فقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء . . فالله يحكم بينهم . . . »(٢ ، ١١٣) . لذلك القى الله بينهم « العداوة والبغضاء الى يوم القيامة » (٥ ، ١٤ و٥ ، ٦٤) . لو كان « أهلِ الكتاب » صادقين لَقبلوا الدعوة القرآنية كمُصدِّقةٍ على الحقيقة التي تحتوي عليها كتبهم . لكنهم لا يعرفونها لِأنهم حرَّفوا هذه الكتب . فالإسلام يعتبر فعلاً إن رسالة محمّد قد أُعلِنَ عنها في الكتاب المقدس والانجيل . وهكذا يُطبِّق المفسِّرون على النبيّ الاعلان عن إرسال البارقليط ، عند القديسِ يوحنا (١٥ ، ٢٦ ، و١٦ ، ١٣) . أما فيما يتعلّق بالكتاب المقدس ، فيتَّجه التفكير إمّا نحو سفر تثنية الاشتراع (١٨ ، ١٨) حيث يقول الربّ : « أُقيم لهم نبياً من بين إخوتهم مثلك (موسى) وأُلقي كلامي في فيه فيخاطبهم بجميع ما آمره به » ، أو نحو نبوءة أشعيا (٤٢ ، ١) : « هوذا عبدي الذي أعضده مختاري الذي سُرَّت به نفسي . قد جعلتُ روحي عليه فهو يُبدي الحكمَ لِلأمم » . وتجدر الاشارة ، على كلِ حال ، إلى أنَّ المسيحيّين يُطبِّقون هذا النص على المسيح .

من ناحيةٍ أخرى ، يرتبط الاسلام مباشرةً بإيمان إبراهيم . وهنا يستعمل القرآن حجّةً من النوع الذي وجدناه من قبل عند القديس بولس ، ولكنه يعرضها بشكلٍ هو أيضاً أكثر فعاليةً وحساً . يُشير القديس بولس الى أنه ، لدى إقامة العهد ، لم يكن ابراهيم تحت ناموس موسى . بيد أنّ الله يقول في سورة آل عمران (٣ ، ٦٥ و٦٧) : « يا أهل الكتاب لِمَ تُحاجُّون في ابراهيم وما أُنزِلت التوراة والانجيل إلاّ من بعده . ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مُسلِماً » وَيُضيف (٣ ، ٦٨) : « إنّ أولى الناس بإبراهيم لَلَّذِين اتّبعوه وهذا النبيّ (محمد) » .إذاً ، خارجاً عن ارتباط القرب بإبراهيم بِصفتهم ذرّيّة اسماعيل ، أيّ إنسان شاطره ايمانه يستطيع أن ينتمي اليه .

ويُبيِّن الاسلام أخيراً أنه يعترف بجميع الانبياء ، بينما يُقصي اليهودُ يسوعَ ومحمّداً ، ويُقصي المسيحيون محمّداً . وعليه ، فالاسلام هو الدين الأكثر انفتاحاً .

لكنّه ، بفعله هذا ، لم يبالِ بأنّ لليهوديّة رأيها الخاصّ في النبوءة : موسى أتى بالشريعة ، ومهمّة أنبياء اسرائيل تقوم على تذكير الشعب بها . المسيحيون ، من جهتهم ، لهم شريعتُهم : فالأنبياء يُذكِّرون بالميثاق ، المفهوم على نحوٍ محض روحيّ ، وبذلك يُبشّرون بيسوع المسيح . أمّا المفهوم الإسلامي فيختلف عن مفهوم اليهودية والمسيحيّة : جميع الأنبياء يُذكِّرون بوحدانيّة الله وبواجب تأدية عبادة خاصّة به . فالمكلّفون منهم بمهمّة رُسُل يحملون الى شعبهم شريعة ما تلبث أن تُلغَى بشريعة رسولٍ لاحق ، وصولاً إلى شريعة محمّد التي تُلغي جميع الشرائع الأخرى ، وتبقى هي نهائيّة .

بما أنّ الاسلام قد ظَهَرَ الأخير في التاريخ ، فهو يستطيع بدون أيّة صعوبة أن يعترف بجميع الأنبياء السابقين ، تماماً مثلما تعترف المسيحية بموسى وبجميع الأنبياء الكتابيّين . للإسلام قراءتُه الخاصّة للتوراة والإنجيل ، كما للمسيحيّة قراءتُها الخاصّة للعهدِ القديم . فَمِن هذا القَبيل ، يكون المسيحيون تجاه الاسلام مثل اليهود تجاه المسيحية . الفرق الوحيد ، وهو من الأهمية في شيء ، هو أنّ ديانة المسيح تدمج الكتاب المقدّس حرفياً ، كما تُقِرُّه اليهودية ، بينما

الاسلام ، باسم القرآن الذي أملاه الله كلمةً فكلمة ، وبالتالي أصبح شريعة ، يتحدث عن توراة وانجيلٍ قد يكونان نوعين من التمهيد للقرآن ، لكن لا يتطابقان مع الكتابَين اللذين هما حالياً في أيدي اليهود والمسيحيين . ذلك لأنّ نصوصَهما قد حُرِّفت ، حسبما أوحى الله لِمحمّد في آيات كثيرة : « من الذين هادوا يُحرِّفون الكَلِمَ عن مواضعه » (٤ ، ٤٦) . « ومن الذين قالوا إنّا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مِمّا ذكِّروا به » (٥ ، ١٤) . هذا « التحريف » للمعنى هو مستعملٌ أيضاً بغية القاء اللائمة على أهل الكتاب في الآيات التالية : (٢ ، ٧٥ ؛ ٥ ، ١٣ ؛ ٥ ، ٤١) . وهذا التشديد هو مُميِّزٌ لِموقف الاسلام .

لكن بما أنّ الوحيَ القرآني قد جاء بعد الاثنين الآخَرين ، فقد أصبح أمام أعين الاسلام رؤيا عامّة عن التوحيد ، ولذلك أنه مكتوب في (٢٩ ، ٤٦) : « وإلهنا وإلهكم واحد » . في الواقع لهذه العبارة قيمة دفاعية بنوع خاص . فهي حجّة لجرّ أهل الكتاب إلى الاسلام . إنّ كلمة الله الأزلية التي نزلت على النبيّ محمّد لا يمكن أن تتناقض مع ذاتها ، فبصرفِ النظر عن تعدّد الشرائع ، إنها في القرآن ما هي عليه في الإنجيل والكتاب المقدس الحقيقيَّين . يستطيع جميع الموحِّدين بل يجب عليهم أن يعترفوا بسلامة إيمانهم في الايمان المسلم . ففي أحوال كهذه يكون إلهُهم وإله الاسلام إلهاً واحداً أوحد . نفهم ذلك بجلاء من خلال الشاهدة الفائتة : « ولا تجادلوا أهلَ الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن (أي ، حسب المفسِّرين ، بذكر آيات قرآنية) . . . . وقولوا امنّا بالذي أُنزِلَ إلينا وأُنزِلَ إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » .

هذه هي الفوارق العميقة التي تفصل بين المذاهب التوحيديّة الثلاثة . أضف الى ذلك أننا تحاشينا أن نشدِّد على التعارض العقائدي القائم فيما بينها . ولقد اكتفينا بالتبصرّ في مِيزة كلٍ من الأديان السماوية الثلاثة وفقاً لِظهورها من خلال النصوص . قد نتساءل الآن فيما إذا كانت هذه الأديان من نوعٍ واحد ، والله الذي تكشف عنه هو نفس الإله ، وكلٌ من هذه المذاهبِ التوحيدية ليس له إلهُه الخاص .

كيف وأين ، والحالة هذه نجدُ وحدةً ما ؟ هذا هو البحث الذي يترتّبُ علينا الشروع فيه ، وهو بحث غير سهل . كان علينا ألّا نخفي الصعوبات ، ولا نكتفي بمطابقات غامضة وسطحيّة توشك أن تكون لفظيّة أو وهميّة ، غيرَ مُعتَرَفٍ بها من الجميع ، وتتلاشى حالما يأخذ البحث في التعمُّق . فلْنتقدّم إذاً مُركِّزين رجاءَنا على شعار « ماريتان » الرائع :« ميِّز كي توحِّد » .

الفصل الثاني

رُسُل ورسائل ومُرسَل إليهم

إذا كان الله موجوداً وإذا كان وحيداً ، فَمِن البديهي أن يكون جميع الذين يؤمنون به هم من عُبّاد الإله عينه . وجهة النظر هذه هي بدون شك عويصة جداً ، لا بل عويصة أكثر مِمّا ينبغي . ففي الواقع ، وما لم نخصّ الله بعبادة محض فلسفية ، لا يمكننا أن نبتهل اليه دون أن نكوِّن عنه فكرة خاصّة . وهذه الفكرة بالضبط هي التي تتباين من خلال الرسائل الثلاث . باستطاعة مؤرخ الأديان القحّ أن يحلّ بسهولة المشكلة المطروحة على قدر ما يَعي كلمة « رسالة » بما لدى مفكرٍ ما أن يقوله للبشر وينقله اليهم . فمن وجهة النظر هذه يُتحدَّث برسالة كاتب أو شاعر ، وبالوحي مَبعثٍ لها . وفي هذه الحال يمكننا القبول بأن ثمة محاولات اقتراب متتالية ومتنوّعة من حقيقةٍ يجب كشفها ، وأن ثمة أساليب ووجهات نظر مختلفة ، ورؤى متراوحة الاتساع وكاملة تقريباً ، وموحيات تُقارب أن تكون كبيرة وبعيدة . سلوك المؤرخ هذا ، كلُ إنسانٍ يستطيع أن يقتفيه ، إذا كان في قلبه وقعٌ لِبعض المعضلات البشرية ولبعضِ القِيَم الدينية ، وهو يقرأ الكتاب المقدس والأناجيل والقرآن . وإنه لَيُحسِنُ ذلك بقدر ما لا يكون يهودياً ولا مسيحياً ولا مسلماً ، ولا يُربك نفسه بتباين العقائد ، بل يُحسُّ فقط بأنه إنسان يتوق الى ذرى ما يعتبره الفكر البشري .

الله يُرسل الأنبياء

إن موقفاً مِن هذا النوع لَجديرٌ بالاحترام للغاية . فهو الموقف الذي

تفـرضه ثقـافة منفتحـة ، كما أنـه من النّاحيـة المنهجية إلـزاميّ في عمل المؤرخـين العلميّ . لكنّ هـذا الموقف هـو غـير مُـرضٍ عـلى الاطـلاق ، وذلـك بقـدر مـا يتجاهل الايمان ، وأكثر من ذلك نوعيّة الايمانْ . بيد أنه بـالنسبة الى المؤمنـين لا تعـود فكرة رسـالة الى المعنى المجـازي الذي تتّخـذه في عالمٍ خـالٍ من القـداسـة يفتّش في كلام « مجوسـه » . حسب تعبير فيكتـور هيجو « Victor Hugo » ، عن بـديلٍ لِما هو مقـدَّس . فالـرسول في نـظر الايمان هـو حقيقـة مُـرسَـلٌ من الله ورسـالتـه منبثقـة من الله . قـال الـرب لمـوسى في سفـر الخـروج (٣ ، ١٠) : « فـالآن تعالَ أبعثـك إلى فرعـون وأَخرِجْ شعبي بَني اسـرائيل من مصـر » . وفيما يتبع بقليل (٣ ، ١٣ ـ ١٥) : « فقـال موسى لله هـا أنا سـائرٌ إلى بَني اسـرائيل فأقول لهم إله آبائكم بعثني إليكم فـإن قالـوا لي ما اسمـه فماذا أقـول لهم . فقال الله لموسى أنا هو الكائن . وقال كذا قـلْ لِبني اسرائيـل الكائن أرسلني اليكم » . فأنبياء اسرائيل الذين هم أتباع موسى ، هم أيضاً مُـرسَلون . وفي أثناء رؤ يـاه ، سَمِعَ أشعيا صـوت الربّ يقـول (نبوءة أشعيـا ٦ ، ٨ ـ ٩) : « مَن أُرسل ؟ » فأجاب : « هـا أنذا فـأرسلني » . ولْنذكـر أيضاً « وأتى إرميـا من تُوفَتَ (المـوضع الـذي كان يُحـرَق فيه الأطفـال بـالنـار إكـرامـاً للبعـل) حيث كـان أرسله الـرب لِيتنبّـأ » (نبـوءة إرميـا ١٩ ، ١٤) . « يـا ابنَ البشـر إني مُـرسلك إلى بَـني اسـرائيل » (نبـوءة حزقيـال ٢ ، ٣) . كذلـك قال الله لِعـاموس (٧ ، ١٥) : « انـطلق وتنبّأْ لِشعبي اسـرائيل » . فحيث لا يكـون فعل « أرسَـلَ » مستَعمـلاً ، نجـد الأمر إذهبْ أو قُمْ ، مثـلاً (نبوءة يـونان ١ ، ٢ و٣ ، ٢) : « قم انـطلقْ إلى نينوى » .

ويُعلن يسـوع من جهته أنـه قد أُرسِـل . ففي انجيل لـوقـا إنـه يُـطبِّق عـلى نفسـه نبـوءة أشعيـا (٦١ ، ١) : « إن روح السيّـد الـربّ عـليَّ . . . وأرسلني لأُبشـرّ المساكـين » . وفي انجيل يـوحنا (١٦ ، ٥) يقـول يسـوع : « وأمّـا الآن فـإني منطلقٌ إلى مَن أرسلني . . . » وفي صـلاته الى الآب يقـول (١٧ ، ٢٣) : « . . . حتى يعلمَ العـالَم إنك أنت أرسلتني . » ومعلومٌ أن اليـونانيـة تستعمـل فعلَين مختلفَـين حيث العبريّـة لا تستعمـل إلاّ فعـلاً واحـداً . أمّـا المعنى فيتضمّن دائماً الإرسال .

الفكرة ذاتها مُثبتة في الاسلام . فمحمّد هو رسول الله كما هو واضحٌ في شهادة الايمان المعروفة : « لا إله إلا الله ومحمّد رسول الله » وفي عددٍ كبير من الآيات . يُذكِّر الله في القرآن بأنه أرسل مختلف الأنبياء الذين تعاقبوا على مدى الأجيال : « لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه » (٧ ، ٥٩ ؛ ١١ ، ٢٥ ؛ ٢٢ ، ٢٣ ؛ الخ . . .) . « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين » (١١ ، ٩٦ ؛ ٤٠ ، ٢٣ ؛ الخ . .) « ولقد أرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحاً » (٢٧ ، ٤٥) . « ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذرّيتهما النبوّة والكتاب » (٥٧ ، ٢٦) . وأرسل أخيراً محمّداً : « إنّا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً » (٢ ، ١١٩ ؛ ٢٥ ، ٥٦ ؛ ٣٥ ، ٢٤) . « وأرسلناك للناس رسولاً » (٤ ، ٧٩) .

بناءً عليه ، وتحت طائلة إهمال حقيقة الأمر هذه التي هي حقيقة وجود المعتقدات الدينيّة ، إنه لَمِن الضروري أن نأخذ هذه الإرساليّات وهذه البُعُث وهذه الرسائل النبويّة بالمعنى الحقيقيّ . ورُبَّ معترضٍ يقول : ما مِن توفيقٍ ممكن . إذا سلّمنا بصحّة إرسال موسى من قِبَل الربِّ ليحملَ شريعةً هي علامةَ عهدٍ أبديّ مع أبناء اسرائيل يعترف بها يوماً ما جميع الأمم ، فعلينا أن نكون يهوداً . إذا سلّمنا بأن المسيح هو مُرسَلٌ من الآب ، كلمتُه الأزلي والمتجسِّد من أجل خلاص البشر عن طريق شريعة حبِّ الله الذي هو المحبّةَ ، فعلينا إذاً أن نكون مسيحيّين . أخيراً ، إذا سلّمنا بأن محمّداً هو رسول الله ، خاتم النبيّين (٣٣ ، ٤٠) الذي يحمل الى العالَم الشريعة النهائية إذْ إنها تُبطل جميع الشرائع الأخرى ، وبأن القرآن هو كلمة الله الأزلية وغير المخلوقة ، فعلينا أن نكون مسلمين . أمّا أن نكتفي بأن نلاحظ أن اليهود والمسيحيين والمسلمين يعبدون الإله عينه عبر رسائل مختلفة ، وأسوأ من ذلك أيضاً ، متناقضة في نقاط جوهريّة ، فهذا حلٌّ قلّما يكون مرضياً .

ماذا نقول إذاً ؟ أَواحدةٌ فقط من هذه الرسائل الثلاث هي حقيقيّة وكاملة فيما الاثنتان الأخريان هما مزيَّفتان أو غير كاملتَين ؟ هذا ما يَدعم بدون ريب مُعتقَدَ كلِّ مؤمنٍ مقتنعٍ بصحّةِ ديانته الخاصة . فكيف يكون خلافاً لذلك ؟ على كلِ حال ، وإن بقينا مترفعّين عن النقاش ، يجب أن تكون هذه الرسائل

الثلاث المتنافرة إمّا مزيّفة جميعها ، أو أن واحدةً فقط من بينها هي صحيحة . لكنّ هذه الملاحظة ، وبينما نكاد نفقد كل رجاء ، سترشدنا ربما إلى طريقٍ نتّبعه .

وبالفعل، إذا كان ثمة حقيقة، فلا يمكن أن تكون إلاّ واحدة بصفتها حقيقة بحدّ ذاتها ، بناءً على ذلك ، إذا اعتبرنا الرسائل كَحَمَلَةِ حقائق أو أخطاء تُدلي بها حرفياً ، فإنها تتنافى ، ولا يمكن بالتالي لِهذه الرسائل أن تكون كُلهّا مُرسَلة مِنَ قِبَل الإله الواحد عينه لِتنادي بحقائق متعدّدة ومختلفة . لكن أليسَ للرسالة واقعُ آخر يمكن اعتباره ، دونما إقصاءٍ لِلأول ، مُنفصلاً ومتمتعاً بحقيقته ، حقيقةٍ من نوع آخر لا يُعبرَّ عنها بعقائدِ متناقضة ، بل بالعكس ، منفتحة وقابلة للتبليغ ؟ هذا ما يستحق أن يتناوله البحث بالرغم من أن الموضوع هو مِن أدقّ المواضيع .

الانفتاح الصوفي

كنا نتكلّم على أشخاص موهوبين ببعض الحسّ الدينيّ ، وقادرين ، دون أن يعتنقوا أيّاً من المذاهب الثلاثة ، أو باعتناقهم واحداً منها ، على أن يتأثروا ثقافياً ببعض قِيَم الكتاب المقدس والانجيل والقرآن ، وذلك فقط على اعتبار انهم بشر . وقد قلنا أن هذا الموقف المهدَّد بشيءٍ من الانفعاليّة ليس الموقف الذي نبحث عنه مهما كانت فائدته . ولْنتكلّم الآن بمزيدٍ من الصفاء . أَمِنَ الممكن ، ليس فقط أن يتحسَّسَ يهوديٌّ قِيماً مسيحية وإسلامية ، بل أن يدمجَها ويتوصَّل إلى أن يحيا منها ؟ أهو قادرٌ على أن يعيشَها داخل يهوديّته بالذات وتأمّله في القِيَمِ اليهوديّة ؟ أمِنَ الممكن أيضاً أن يقومَ مسيحيٌّ باختبارٍ مماثل بالنسبة الى القِيَمَ اليهوديّة والاسلامية ، ومسلِمٌ بالنسبة إلى القِيَمَ اليهودية والمسيحية . الإجابة عن هذا السؤال هي أنَّ ذلك ليس ممكناً فحسب ، بل انه حاصل : يكفي أن تكون جميع هذه القِيَمَ معروفةً من الجميع . ففي داخل كلٍ من الأديان الثلاثة يوجد مفكّرون تغذّوا من الرسالة التي تلقوّها من أحدِ الرسل الثلاثة ، تمرَّسوا بتجارب مدهشة وعاشوا هذه التجارب ، تحدَّثوا عنها

ووصفوها ، وكانت النوايا مطابقة للجوهر إلى حدٍّ غالباً ما يمكن معه أن نَضَعَ أسلوبَهم في التعبير بالتوازي . هؤلاء هم المتصوِّفون .

كلُّ واحدٍ منهم يُحيل ولا شك إلى نصوصه ومُعتقداته الخاصّة ، بل إلى عقائده الخاصّة المقرَّرة والمبيَّنة. لكنّ ما يقولونه عمّا رأوه داخل إيمانهم كلٌّ على انفراد ، وعكسَ أن يُعبِّرَ بلا قيد ولا شرط عن التناقضات العقائديّة ، يتكشّف عن مشابهات كبيرة وعن تطابقٍ أحياناً . أيكون اعتراض على أن هذا الوفاق لا يستتبع وفاق الرسائل بحدِّ ذاتها ؟ إنه لأَمرٌ بديهيّ ، وليس باستطاعة أحد أن يدَّعي العكس . إلاّ أنه ليس أقلّ صحةً موضوعياً أنهم قد جَنَوا من هذه الرسائل قِيَماً حيّةً تتوافق وتأتلف . فهذه القِيَمَ كانت تحتويها الرسائل ضمنياً . ما الرأيُ إذاً والحالة هذه ؟ إنَّ هذه القِيَمَ هي جوهر الرسائل الثلاث وإنّ التناقضات العقائدية ليست إلاّ عوارض سطحيّة مَعزُوَّة لِظروف نقلِها التاريخية ؟هذاحقاً موقفٌ معقول يتغذّى عند مفكِّرين كُثُر ، خصوصاً في أيامنا هذه ، من كُرهٍ للأبحاث اللاهوتية والتعبير المذهبيّ ، بل في بعض الحالات ، من كُرهٍ لِذلك المِثال القديم لِحقيقةٍ بحدِّ ذاتها ، حاسمة وثابتة ، تدَّعي أنها ثمرة فكرٍ غير زمنيّ وشاملٍ يُسعى وراءَها في النصوص المقدسة .

لكنَّ هذا الموقف ليس موقف مؤمني كلٍ من الأديان ، وإذا ما تبنَّيناه نؤول الى وضعٍ مشابهٍ للوضع الذي نقضناه سابقاً : هنالك خشيةٌ من هدم كمال الرسالة بحصر المعنى ، لأن الرسل عندئذٍ لا يقومون بنقل كلام الله مُرسِلِهم وحسب ، وإلاّ فإن تلازماً سيحصل على جميع المستويات في ما يسلِّمونه للبشر ، ويكون لدينا من جرَّاء ذلك نصوص مغلَّفة بمدلولٍ خارجيّ مسبَّبٍ بِظروف الزمان والمكان ، وبحدِّ ذاتها لا تكشف شيئاً من الرسالة الإلهية بالرغم من كونها معرَّفة كَمُوحَى بها أو منزلة . لكن في العمق وفي ما وراء المعنى الظاهر لِهَذه النصوص ، يمكن التعرّف الى معنى خفيّ متشابه أينما كان ، لا يُعبَّر عنه على نحوٍ وافٍ بتعابير حاسمة ، مؤلفٍ من قِيَمٍ واجبٌ عيشُها لا عقلنتُها . هنالك إذاً تُوجَدَ الرسالة الوحيدة ، وهنالك يلتقي الرسل . لكن أهكذا يتمّ تسلمّ الرسائل من قِبَل المؤمنين ؟

ميزة الرسائل الكتابية والانجيلية

في الحقيقة ، إذا تفحّصنا الكتاب المقدّس وجدنا بديهيّاً أنه يعكس أحداثاً تاريخية لم تكن بحاجة الى أن يُوحى بها . فالتقليد عند شعبٍ ما وخبرته المُعاشة هما كافيان لِشرحِ كلٍّ شيء . لكنّ النصوص الكتابية ، وهي تروي الأحداث ، كانت تعطيها معنى دينياً وهي تُفسّرها . وهكذا أصبح رجاء الأمّة اليهودية السياسيّ رجاءً ماسيانياً (ينتظر المسيح) ، ركيزةً للرجاء بالله . الأنبياء يبشّرون بنهاية الاستعباد وبنصر بَني اسرائيل . فالله يُوحي لِأشعيا (٤٤ ، ٢٦) : « مُثبِتُ كلام عبدهِ ومُتِمّ مشورةِ رسله القائلُ لِأورشليم ستُعَمَّرين ولِمُدُن يهوذا ستُبْنَين وأنا أُقيم المتهدّمَ منها » . نرى من خلال هذا النص أنّ رسلَ الربّ ينعمون بشيءٍ من الاستقلال الذاتي بضمانةٍ من الله : إنهم أشخاص مُلتزمون بشؤون هذا العالَم ، والنور الذي يقتبسونه يتلوّن بشواغِلهم كبشرٍ يعيشون في المثوليّة ، لكنه يرفعهمٍ في الوقتِ عينه ويُوجِّهُهُم نحو الحقائق والقِيم السامية . إنّ ثمة ما يُشبه المباراة ، ما يُشبه تآزر الله ورسله . ونلتقي بحالةٍ أشياء مماثلة ، وإن أقلّ بروزاً ، في الأناجيل . فإنه لواضحٌ تماماً تأنيب يسوع للمدن حيث صنع أكبر المعجزات لأنها لم تَتُبْ : « الويل لكِ يا كورزين الويل لكِ يا بيت صيدا لأنه لَو صُنِعَ في صور وصيدا ما صُنِعَ فيكما من القوّات لَتابتا من قديم . . . وأنتِ يا كفرناحوم ولو ارتفعتِ إلى السماء فإنه سيُهبَط بكِ إلى الجحيم » (متّى ، ١١ ، ٢٠ ـ ٢٤) ؛ (لوقا ١٠ ، ١٣ ـ ١٥) . هذا حَدَثٌ عَرَضيّ من حياة يسوع . لكنّ التهديد الذي يُنزله بهذه المدن ما هو إلاّ ظرف ثانويّ من الرسالة التي تُعلِّم في جوهرها كم الكبرياء شرٌّ هي والتوبة خيرٌ هي . ودونما حاجة الى الإكثار من الأمثلة ، إنه لَواضحٌ أن الكتاب المقدس والأناجيل تتوافق مع تفريق بين معنى عرضيّ هو سطحّي ولا يشكّل الرسالة بحدّ ذاتها ، ومعنى حقيقيّ ، عميقٍ وروحيّ ؛ وذلك مَرَدُّه إلى أن أنبياء اسرائيل ينقلون ما يقوله الله ، لكنهّم هم المتكلّمون : « كلام إرميا . . . الذي إليه كانت كلمة الربّ . . . فكانت كلمة الرب إليَّ قائلاً . . . » (نبوءة إرميا ١ ، ١ ـ ٤) . ونلتقي حرفياً بنفس التعبير عند حزقيال (٦ ، ١) . أما عاموس (١ ، ١ و ٣) فيكتفي بالقول : « كلام عاموس . . هكذا قال الربّ » ؛

وكذلك عوبديّا (١ ، ١) : « رؤ يا عوبديا . هكذا قال السيّد الرب لأدوم » . النبي يونان (١ ، ١) يبدأ بهذه الكلمات : « كانت كلمة الرب الى يونان » ؛ وكذلك إلى ميخا (١ ، ١) ، والى صفنيا (١ ، ١) : وإلى زكريّا . أمّا الإعلان عن نبوءة حجّاي فهو أكثر تميُّزاً (١ ، ١) : « كانت كلمة الرب على لسان (حرفياً : على يد) حجّاي النبيّ الى زَرُوبّابَل » . فالفكرة القائلة ان النبيّ هو وسيطٌ بين الله والانسان مُعَبَّرٌ عنها هنا بوضوح . وهي موجودة كذلك في مطلع نبوءة ملاخي (١ ، ١) : « كلمة الرب الى اسرائيل على لسان ملاخي » . أمّا بالنسبة الى نصِّ الإنجيل ، فهو من صنع الأنجيليّين الذين ينقلون كلمات المسيح في سياق سَردهمَ للوقائع .

ميزة الرسالة القرآنية

الأمر يختلف تماماً بالنسبة إلى القرآن الذي هو كلمة الله بالذات ، أُنزِلَتْ على محمّد وأُملِيَتْ حرفياً بواسطة الملاك جبرائيل . تستعمل اللغة العربية القرآنية الفعل أَنْزَلَ أو نَزَّلَ بدلاً من أوحى . والقرآن يحدِّد ذلك بتعبير (من عند الله) . فالله يتكلّم مباشرةً إمّا بصيغة الجمع المتكلّم أو ، مثلَ قيصر ، بصيغة الغائب المفرد . لكن ليس النبيّ قط هو الذي ينقل ما يقوله الله . يسقط الوحي من علٍ كالصاعقة ، وهذه الصورة هي قرآنية . وبالفعل ، إنّه مكتوبٌ بشأنِ الكافرين (٢ ، ١٩) : « كصيِّبٍ من السماء فيه ظلمات ورعدٌ وبرقٌ يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حَذَر الموت . . . » . ويمكننا أن نقرأ في تفسير الجَلالين : « إذا نزل القرآن وفيه ذِكره الكفر المشبَّه بالظلمات والوعد عليه المشبَّه بالرعد والحجج البيِّنة المشبَّهة بالبرق ، يسدّون آذانهم لِئلاّ يسمعوه فيميلوا إلى الايمان وتركِ دينهم وهو عندهم موت » .

هؤلاء القوم الذين صُمَّتْ آذانهم عن سماع كلمة الله يتبعون مجرى حياتهم وعاداتهم الموروثة عن الأجداد ، مستندين الى مَثَلِ آبائهم الذين سبقوهم في التاريخ . إنّهم يتهرّبون من الوعيد والتهديد النازلين من فوق والمثبّتين في تنزيه الله ، وليس في مثولية المعتقدات والاعراف المنقولة من جيل إلى جيل .

القـرآن هو الكتـاب الوحيـد المُنزل الـذي يتكلّم فيه الله عـلى هـذا النحـو . وليس على النبيّ إلاّ أن يبشّر حرفياً بمـا أُملِيَ عليـه . ليس عليه إلاّ أن يُكـرِّر دون أن يُضيف شيئاً من عنده ، ليس عليه سوى تبليغ الرسـالة.كـما تسلّمها . بـل إن الله يُعطي النبيّ نصائـح واضحة في هـذا الصدد : « ولا تَعْجَـلْ بالقـرآن من قبل أن يُقضى اليـك وحيه » (٢٠ ، ١١٤) . يشـرح القرطبي هـذه الآية بقـولـه إن الله يُعلِّم النبيّ كيف يجب عليـه أن يحفظ القرآن . فبـالفعـل أنـه يقـول ـ حسب رأي ابن عبّـاس ، وهو نـاقلٌ ذو شـأن للحديث ـ كـان محمّد « يسبق جبـرائيل » بمعنى أنه كان يبدأ بتلاوة آيةٍ قبل أن يكون الملاك قـد أكمل إنـزالها عليـه ، وذلك رغبةً منه في حفـظها في ذاكـرته ، واحتـراماً للقـرآن ، وخوفـاً من نسيانها . فنهـاه الله عن القيـام بذلـك كاشفـاً له عن هـذا الحظر » . وبـإمكاننـا أن نـذكـر أيضـاً (٧٥ ، ١٦ و١٧) : « لا تحـرِّكْ به لسـانك لِتعجَـلَ بِـه . إن علينـا جمعـه (في قلبك ، يضيف المعلِّقون) وقرآنه » .

وعليـه ، فإن رسـول الله يتوارى كليًّـا أمام الـرسالـة التي يحمل والتي يجب أن تُقبلَ بحرفيّتها . عندمـا تَسرُد بعض مقـاطع الحـديث مختلف الظروف التي تمّ فيهـا إنزال هـذه أو تلك من الآيات ، فـإنها لا تقوم إلاّ بـاكتشاف تـطابق . غـير أنه يمكن ولا شك لِوقائـع كهذه ، وهي خـارجية ، أن تسـاعد جـزئياً عـلى إفهام الكلمـة المُنزلـة أثناء حصـول هذه الـوقائـع . لكنها لا تـدخل في لُحمةِ الرسـالـةِ بـالذات التي ، بـدونها (هذه الـوقائـع) ، قـد تبقى هي هي بمضمـونها وأهميّتهـا وتعبيـرها . زد عـلى ذلك أن الله لا يحـدِّد إطـلاقـاً ظـروف الـوحي هـذه ، وقـد لاحظنا ذلـك وهو يستـدعي العضد للمؤمنـين : يقولَ المفسِّـرون أنّ هذا الـذِكْر يتعلّق بمعركة بـدر ، غير أن القـرآن لا يأتي عـلانيةً عـلى ذكرِ هـذه المعركـة ولا في أيّ مكان . أمّا في الكتاب المقدس ، وعكساً لذلك ، فإنـه أثناء المعـركة بـالذات أو في روايتهـا يرفـع الكاتب المقـدس عقله نحو المعـونة التي يمنحهـا الله لِشعبـه . أضف الى ذلـك أنه عنـدما يُعـرِّض القرآن لأحـد أحداث حيـاة النبيّ ، فما ذلـك إلاّ لِيُوجِّه الرويَّة اليه بعد حدوثه ، ويجعـل المؤمنين الـذين عاشـوه يكتشفون فيـه عـلامات عمـل الله . ولنا ، مِن هـذا النهج ، مثـل واضح في مـطلع السورة ٥٩ (الآيـة ٢) . على كـلِّ حال ، تـرجمة هـذا النص صعبة ، وعلينـا أن نختار بـين

تفاسير عدّة ، وإليكم الآن كيف يمكن إبرازه : « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهلِ الكتاب من ديارهم لِأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنّوا أنهم مانِعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار » . معظم المفسّرين يعنون بكلمة حشر التجمّع من أجل الرحيل إلى بلدٍ ما أو إلى الجيش . يؤكد هذا المعنى « لسان العرب » ، المعجم الشهير لابن منزور .m) (1311 - 711 الذي يأتي على ذكر هذه الآية . كما أنه يمكن ترجمة هذه العبارة بِـ « جَلاء » أو « تعبئة » . لكن بما أن الحشر يدلّ بنوعٍ خاص على تجمّع البشر في يوم الدين ، فقد اعتبرَ إذاً أنه يُشكّل التجمّع الأخير ، الأمر الذي حدا بِـ .R» Blachère» ر . بلاشير الى ترجمة « لِأول الحشر » بـ « تمهيداً لِتَجَمُّعِهم (ليوم الدين) » . أمّا م . حميد الله فقد اختار تفسيراً آخر وترجم بِـ « منذ التعبئة الأولى » . وبالواقع ، إننا نجد هذا الشرح عند المفسّر فخر الدين الرازي الذي يقول : « المعنى هو أن الله أخرجهم من بيوتهم عندما جمعهم لِأول مرة من أجل المعركة التي كان عليهم خوضها ، لِأنها هي المعركة الأولى التي خاضها رسول الله ضدّهم » . لكنّ معنى النفي أي الطرد « والجلاء » غالباً ما يكون هو المستبقى . هذا ، وندرك الآن نوع الصعوبة التي يواجهها الفهم الصحيح للقرآن . مهما يكن من أمر ، فإلى أيِّ حَدَثٍ يُلمّح الله في هذه الآية ؟ وإليكم ، من جملة الذين كتبوا ، ما كتبه الرازي في هذا الموضوع : « كان بنو النضِير (قبيلة يهودية في المدينة) قد سالموا رسول الله ، بمعنى انهم لم يكونوا ضدّه ولا معه . بيد أنّهم لما وقعت معركة بدر (انتصر فيها المسلمون) قالوا : - هذا الرجل هو النبيّ الذي تصفه التوراة بصفات النصر - . لكن عندما انذحر المسلمون في معركة أُحُد ، خامَرَهم الشكّ وقطعوا تعهّداتهم . فمشى كعب الأشرف (مِن عشيرة بَني النَضِير لِأُمّه) إلى مكّة على رأس أربعين فارساً . وبعد أن أقسموا في الكعبة ، قطعوا عهداً مع أبي صفوان (شيخ قبيلة عبد شمس القريشية ، وهو من ألدّ أعداء محمّد ، الجدّ الأعلى للخلفاء الأمويّين) . عندئذٍ أعطى رسول الله أمره إلى محمّد بن مسلمة الأنضاري الذي قتلَ كعباً كَيداً ... ثم قال النبيّ لِبَني النضير : اخرجوا من المدينة ! فأجابوا : الموت

أفضل ! ثمَّ عقدوا إجتماعاً فيها بينهم بهدفِ شَنِّ الحرب . ويُقال أنهم التمسوا من رسول الله مهلة عشرة أيام كي يتهيَّأوا للرحيل . فأوعز اليهم عبدالله بن عُبَيّ (أحد زعماء يثرب النافذين قبل الهجرة ، الذي كان قد انحَنى أمام محمّد ، لكنّه دسَّ عليه في هذه المناسبة) بألاّ يخرجوا من المعقل : « إذا هجم عليكم المسلمون فنحن معكم ولا نتركم . أمّا إذا خرجتم فنخرج معكم . فاعتصموا ،وحاصرهم النبيّ طيلة واحد وعشرين يوماً .حينئذٍ ، وبعد أن ألقى الله الذعر في قلوبهم ، يئسوا من الانتصار على المرائين (ابن عُبيّ وانصاره) وطلبوا السلام ، فرفض النبيّ مسالمتهم اللهّم إلا إذا قبلوا بالذهاب إلى المنفى » .

كان هذا مثلاً نموذجياً . إنّ تَسلسُلَ التاريخ الواقعي لَمُهَملٌ تماماً في النص القرآني الذي لا يحتفظ إلاّ بتلميح الى احداث معروفة عن محمّد ورفاقه ثم منقولة بواسطة التقليد . فالله يستعمل هذه الأحداث ليُعطي عبرةً ، وبالأصح لِيأمر المؤمنين أنفسهم باستنتاجها انطلاقاً من « التذكير» بها في نوع من الرواية الإلهية للأحداث . إنما المدهش في الأمر هو أن التقاليد التي يستعين بها المفسِّرون لِتوضيح الوَجازة المتناهية للآيات ، هي قصص تروي أحداثاً وحركات بشرية دون أن تُدخِلَ الله في إدارة عملياتها : إنها تُظهر البشر يتصرّفون وكأنّ الله غير موجود ، وكأنهم هُم يُسيِّرون شؤونهم بأنفسهم . فلا تسمية لله إلاّ في النهاية ، عندما يقعون على الشاهدة القرآنية المطلوب شرحُها وإغناؤها .

فالله إذاً هو الذي يتكلَّم دائماً ويُعلِّم ، وما البشر إلاّ بقابلين ؛ إنهم لا يجدون ربّهم إلاّ في الاختبار المُعاش لِأشياء هذا العالَم . البَرِيَّة مملوءة ولا شك بالآيات ، إنما البشر لا يكشفونها إلا بعد أن يكون الله قد كشف لَهم وجودَها ومعناها . وهكذا يمكننا أن نقرأ من بين مقاطع عديدة : « يُنبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كلِّ الثمرات إنَّ في ذلك لَآيةً لِقومٍ يتفكرون » (١٦ ، ١١) . ونشعر هنا أيضاً بالفرق الكبير في الأسلوب الذي يُميِّز الرسالة القرآنية عن الرسالة الكتابية ، وأكثر من ذلك أيضاً ، عن الرسالة الإنجيلية .

في هـذه الأحـوال ، إنـه لَمِن غـير المقبـول التمكُّن من التفكـير لحـظةً في أن نفصل ، في القرآن ، بين عوامـل خارجيـة قد تتصـل بظروفٍ تـاريخية ، سيـاسية واجتمـاعية ، إذاً ممكنـة ، وتفسـير أسـاسيّ وعميق قـد يستجيب لِكلمـةٍ داخليـة موجّهة من الله إلى رسوله ، كلمةٍ قدَ تشكِّلُ وحدها رسالَته الحقيقية .

في الـواقع ، إن تمييـز معنى ظاهـر وعلنيّ ومعنى خفيّ أو باطنيّ لأمـرٌ مألـوف عند مفكِرّي الاسـلام ، علماء نظريّـين كانـوا أم متصوِّفـين . لكنه لا يتـطابق مع تمييز الممكن والجوهر . إنه يحصـل بنوعٍ خـاص في حدود الشـريعة . فـأوامر الله تفترض طاعةً من الانسان بالنسبة الى مختلف مستـويات كيـانه : لِـلإنسان جسـدٌ عـلى أعضائـه (جـوارحـه) أن تقـوم ببعض الأعمـال وتتجنّبَ أخـرى ؛ وهكـذا الأمـر بـالنسبـة الى مختلف أوضـاع الجسـد التي يجب التقيُّـد بهـا في الصـلاة ، أو بالنسبة الى تحريم بعض الأطعمة ، أو الامتناع عن الصوم في رمضـان . وهنالـك أيضاً كلمات على اللسان أن يَلفـظَها . لكن لِـلانسان أيضاً قلبـاً ، وطـاعة القلب هي مـطلوبة كـذلك ، إن لم يكن أكـثر . وهكذا ، فـإن صيـاغـة الشـريعـة التي تتصّـل بطاعـة الجسد تتـرافق مع دعـوة الى التحام بـاطني يتّصل بـطاعة القلب . وبـالتـالي ، فتحتَ المعنى الحـرفيّ ، يـرتسم معنى روحيّ نـاتـج عن استبـطان الشريعة . لكنّ هذا الظاهـر وهذا البـاطن يترابط أحـدهُما بـالآخر ، ولا جـدوى من أحـدِهما دون الآخـر . فـالعبـادة البـاطنيّـة لِلقِيم الـروحيـة لا تُبـطِل العبـادة الخـارجية ، وإلاّ فقـد توشـك أن تتحوّل إلى ذاتـانيّة فـوضـويّـة منـاقضـةٍ لمفهـوم الطاعة . فالإذعان للشريعة ، وفقَ قواعد خارجية مرسومـة ومحدّدة ، هـوَ ضمانـة لإذعان القلب . وبالتالي ، فإن التنزيل القرآني في مدلـولَيه اللفـظيّ والروحيّ هـو أيضـاً كلمـة الله ، وصيـةٌ إلهيـة ، هـادٍ مُـرادٌ للبشـر مِن قِبَـل ربِّهم القـديـر . أن تُفصَـلَ هاتـان الوجهتـان إحداهمـا عن الأخرى ، فـذلك خـروجٌ عن الاسلام ، وبخـاصَّـةٍ إذا لم يُستَبْقَ إلاّ عـلى الثـانيــة ، أي الـروحيـة . فقـد اعتُبِـرَ بعض المتصوِّفين المتطرِّفين الذين ارتكبوا هذه الهفوة ككافرين .

نظراً الى جميع هذه الاعتبارات ، فإن الرسـالة القـرآنية هي حصـريّة ، ولا تُسلِّم بأية مسـاومة ، وإذا مـا دَعتْ أهلَ الكتـاب الى المصالحـة فإنمـا تفعل ذلـك

لِيتعرَّفوا الى حقيقة الإسلام بلا قيدٍ أو شرط . فضلاً عن ذلك ، فإن القرآن ، الذي جاءَ الأخير بين الكتب المُوحى بها ، قد سَنَحَت له الفرصة لانتقاد اليهودية والمسيحية ، بصرف النظر عن أنه يُبطِلُ شريعتها . المسيح هاجَمَ الكتبة والفرّيسيين ، لكنه لم يُعلِّم بطلان الكتاب المقدس ، بل اندرج في التقليد اليهودي يشرحه ولا يُبطله . وفيما اليهود يُهاجمونه أو يهاجمون تعليمه ، ها هو يتغلّب عليهم من الداخل ، ولا يندِّد إلاّ بالتناقض بين أقوالهم وأفعالهم . ومن ناحية أخرى ، إنه لَبديهيّ ألاّ يكون باستطاعة الأناجيل أن تحمل على الإسلام . ولا أيضاً بإمكان الكتاب المقدّس أن يتضمَّن مجادلات ضدَّ المسيحية والاسلام . أمّا القرآن فهو ، بالعكس ، إنزال جدليّ : أهل الكتاب ، يهود ومسيحيين ، هم مُستجوبون بصرامة وبدون هوادة . فالله يُطالبهم بالعودة الى إيمان ابراهيم الوارد ذكره في التوراة الحقيقية وفي الانجيل الحقيقي وفي القرآن . وإذا كان ثمة رُسُل ثلاثة ، فإنه لا تُوجد سوى رسالة واحدة ، أو أقلّه رسائل ثلاث متطابقة .

النصّ الجدليّ يتطلّب ردوداً جدلية . فاليهود والمسيحيون لم يتخلّفوا عن ردِّهم ، مِمّا أضطُرَّ المسلمين الى الدفاع ، فاحتدمت المناقشة . إنه لَغيرُ مُجدٍ على الاطلاق التورّط اليوم في هذا الاتّجاه . ونكتفي بالاشارة الى ان انفتاح الإسلام ليس إلاّ ظاهرياً . فإذا أوصى بالخضوع للتوراة ، فما ذلك لتلك التي هي بين أيدي اليهود لأنها مُزيَّفة . وإذا أثنى على الانجيل ، فما ذلك على الأناجيل الأربعة التي يقرأها المسيحيون وهي من صنعٍ بشريّ . وإذا اعترف بجميع الأنبياء ، فذلك بعد مَسلَمَتِهم (هذا بالإضافة الى أنه لا يذكر انبياء اسرائيل أشعيا وحزقيال وإرميا والآخرين ، خلا يونان) . موقف الاسلام لا يُهاجم ، لكن بشرط ، وشرطٍ واحدٍ فقط بالغ الأهمية : ألا وهو الإقرار بأن القرآن هو كلمة الله الأزلية وغير المخلوقة ، المُنزلة حرفياً على النبيّ محمّد . وهذا بالضبط ما يرفض اليهود والمسيحيون قبوله لسببٍ بسيط وهو أنَّ الأولين لا يجدون أنفسَهم في يهوديّةِ موسى القرآن ، كما أنَّ الآخرين لا يجدون انفسهم في مسيحيةِ مسيحِ القرآن . هذا أمرٌ واقع . ونكتفي بما قِيلَ عند هذا الحدّ !

مِن الواضح إذاً أنه لو كان بالإمكان أن نقتطع من أسفار اليهود والمسيحيّين المقدسة رسالةً روحية وأساسية مشتركة أو شبه مشتركة ، فالقرآن يرفض كلَّ معالجةٍ من هذا النوعِ . لكن ، في هذه الأحوال ، كيف نفسِّر التوافق العميق الذي يجمع بين المتصوِّفين المسلمين ومتصوِّفي الدينَين الآخَرين ؟ أَيَجب التسليم ، مع عديدٍ من علماء الاسلام المتمسِّكين قبل كلِّ شيء بالشريعة والمدفوعين بروحٍ شرعوية فحسب ، بأنَّ الصوفيّين مُشتَبَهٌ فيهم ، ومقبولٌ الشك بسلامة إيمانهم المُسلم ، وبأنهم أَدخلوا إلى أفكارهم وإلى ممارساتهم موادَّ من أصلٍ غريبٍ عن الاسلام ؟ وهنا نصطدم بصعوبة جديدة وخطيرة للغاية سنعمل على إزالتها مُبيِّنين أن مُمثلي التصوُّف الأكثر شهرةً قد تأمَّلوا ، قبل كلّ شيء ، نصوص القرآن ، وتبصَّروا في بعض التعابير الأساسية .

ولا ننسى ، مع ذلك ، أنَّ في القرآن دائماً عداءً خفياً أو مُعلناً للصوفية ، وأنَّ هذه الحالة هي أيضاً جِدُّ شائعة في أيامنا هذه .

مَن تُوجَّه اليهم الرسائل

بما أنه يُوجد متصوِّفون يهود ومسيحيون ومسلمون ، وهذا واقعٌ لا نِزاعَ فيه ، وبما أنّ شهاداتهم لا تتنافى ، بل بالعكس ، رغم أنهم ينطلقون من مجهودٍ لِيدمجوا في حياتهم رسائل ثلاث مختلفة وغالباً متناقضة ؛ فالسؤال الذي يُطرَح علينا هو التماسُ معرفة ما كانته هذه الرسائل بالنسبة اليهم . حتى هنا ، لم ننظر إلاّ في الإله الأحد مُوفِداً رُسُلَه ، الرسل بعينهم والرسائل . أمّا الآن ، فيجب أن نهتمَّ بالذين أُوفِد اليهم الرسل وبالذين وُجِّهت اليهم الرسالة ، من وجهةٍ عامّة باديء ذي بدء ، ومن وجهة نظر المتصوِّفين الخاصّة بعد ذلك .

رسالة ضدّ عبادة الأوثان

مِن ناحيةٍ عامّة ، يَسهل أن نرى أنَّ التوراة والقرآن يخاطبان أولاً أُناساً يعيشون في وسط مشركين وثنيّين . كما أنّ التأكيد على وحدانيّة ولا ماديّة الله

يحتلّ مكان الصدارة .فأنبياء اسرائيل اتباع موسى يلفتون الى ذلك . وهكذا نقرأ في أشعيا (٤٥ ، ٥) : « أنا الربّ وليس آخر ليس من دوني إله » ، ممّا يتفق تماماً مع التنزيل القرآني (١٦ ، ٢ ؛ ٢٠ ، ١٤) : « لا إله إلاّ أنا » . ولْنذكر أيضاً أشعيا (٤٣ ، ١١) : « أنا أنا الرب ولا مُخلِّص غيري » ، وهوشع (١٣ ، ٤) : « فلستَ تعرف إلهاً غيري وليس مخلّص سواي » . المخلّص ، في الكتاب المقدس ، هو أولاً الرب الذي يخلّص شعبه من أعدائه ويُحرره من الأسر ، وهذا ما تعجز الأصنام عن تحقيقه . وثمة فكرة مماثلة في القرآن حيث يتكلّم الله مع نوح مثلاً (٢٣ ، ٢٨ ـ ٢٩) : « فإذا استويتَ أنتَ ومَنْ معك على الفلك فقل الحمدلله الذي نجّانا من القومِ الظالمين . وقلْ ربِّ أنزلني مُنزلاً مباركاً وأنت خيرُ المُنزلين » . وكذلك أنه يُذكِّر اليهود بما فعله من أجلهم بهذه الكلمات (٧ ، ١٤١) : « وإذ أنجيناكم من آل فرعون . . . » . ففكرة النجدة الإلهية العامّة التي هي وحدها فعّالة هي فكرة قرآنية بقدر ما هي كتابية . ويُقدِّم الله في القرآن كلمةَ النبيّ شعيب مثلاً على ذلك (١١ ، ٨٨) : « وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلّت وإليه أُنيب » . ويمكننا أخيراً أن نذكرَ في هذا المعنى الآية (٥٩ ، ٢٣) : « هو الله الذي لا إله إلاّ هو الملِك القدّوس السَلام . . . » كان نقاش ولا شك في مدلول الاسم الإلهي سَلام . فالقرطبيّ يُميِّز في تعقيبه بين معانٍ ثلاثة : الأول هو أنَّ الله سليمٌ أي بريء من كلِّ عيب ، والثاني هو أنه يُسلِّم على عبيده في الجنّة ، حسبما هو مكتوب (٣٦ ، ٥٨) : « سلامٌ قولاً من ربٍّ رحيم » ، والثالث هو أنَّ الله يحفظ عبيدهَ من كلِّ سوء . فقط هذا المعنى الأخير يتّفق وفكرة المخلِّص الكتابية : إنه يجعل من اسم سَلام صفةَ الفعل ، بينما الأول يجعل منه صفة الذات . فبأفعاله إذاً يمنح الله الخلاص والنجاة . أمّا الأوثان ، بالعكس ، فإنها لا تقوى على تقديم أيّ عون . الكتاب المقدس والقرآن يجتهدان في إقناع عُبَّادِهما بعجز هذه الآلهة الكذبة . فإرميا يسأل (٢ ، ٢٨) : « فأين آلهتك الذين صنعتَهم لَك فَلْيقوموا لَعلَّهم يخلِّصونك في وقت ضُرِّكَ . . .» (راجع أيضاً نبوءة إرميا ١١ ، ١٢) . والقرآن يروي أنَّ ابراهيم قال لِأبيه وقومه (٢٦ ، ٧٠) : « ما تعبدون قالوا نعبد أصناماً فنظلّ لها عاكفين . قال لهم هل يسمعونكم إذ تدعون

أو ينفعونكم أو يضرّون » . ونقرأ لاحقاً بعض الآيات (٢٦ ، ٩٢ - ٩٣) :
« وقيل لهم أين ما كنتم تعبدون مِن دون الله هل ينصرونكم أو ينتصرون » .
وتُعبر الآية (٢٩ ، ١٧) عن هذه الفكرة بالذات : « إنما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً إنَّ الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً . . » . .
هذا ما يُذكّر بإرميا الذي يُندِّد بالذين « يقولون للخشب أنت أبي وللحجر أنتَ ولدَتَني » (نبوءة إرميا ٢ ، ٢٧) . أمّا أشعيا فيتهكَّم من ناحيته (٤٤ ، ١٤ - ١٧) . « يقطع له أرزاً . . . ثم يكون للإنسان وقوداً يأخذ منه ويصطلي أو يُوقده لكي يخبزَ خبزاً أو يعمل منه إلهاً ويَخرُّ له ويصنع منه تمثالاً ويسجد له .
يحرق نصفه بالنار وعلى نصفه يأكل لحماً . يشوي شِواءً ويشبع ويصطلي ويقول واهاً قد اصطليت ورأيتُ ناراً » .

في نظر الكتاب المقدس ، يُثبت الإله الوحيد وجوده وجبروته وهو يعتلي دمارَ عبادةِ الأصنام المتوقَّع وتحطيمَ مذابحها : « ويتعالى الرب وحده في ذلك اليوم . وتزول الأصنام بتمامها » . (أشعيا ٢ ، ١٧ - ١٨) . فالقضاء على الآلهة الكذبة ومذابحها هو مرتبطٌ بعقاب عبّاد الأصنام ، وبنو اسرائيل يسقطون تحت وطأةِ سُنّةِ الإبادةِ هذه عندما يُعرِضون عن الإله الحقيقي . فلا تحيا أُمَّةٌ وتدوم بنوع خاص ، ولا إنسان بوجه عام إلّا بعبادةِ الربِ الأوحدِ : « قولوا قد أُخِذَتْ بابل وأُخزِيَ بالُ (اسم شائع لِمَرُوداك) وانحطم مَرُوداك . قد أُخزِيتْ أصنامُها وانحطمت أوثانُها » . (إرميا ٥٠ ، ٢) . « لأنها أرض منحوتات وقد تَدَلّهوا بالأصنام » (إرميا ٥٠ ، ٣٨) . « كلُّ بشرٍ من العِلم صار بليداً وكلُّ صانعٍ خَزِيَ بالتمثال لأنَّ مَسبوكَهُ زورٌ ولا روحَ فيه . إنما هذه باطلةٌ وصَنعةُ ضُحكَةٍ وفي وقتِ الافتقاد تَهلِك » . (إرميا ٥١ ، ١٧ - ١٨) .
هذا ، وبالإمكان إعطاء المزيد من الشواهد المماثلة . أمّا القرآن فيُعبّر على طريقته عن الفكرة عينها (٢٦ ، ٩٤ - ٩٥) : « فكُبكِبوا فيها (في الجحيم ، مَن أضلّهم تعدد الآلهة) هم والغاوون وجنود إبليس أجمعون » . يَعني المفسّرون بـ « الغاوون » عامةً الآلهة ، ويتساءلون لماذا تُلقى تماثيل في جهنمّ . فالجواب ، حسب الرازي ، هو أنها ستكون وَقوداً يُلقِم سعيرَها .

وهكـذا ، فإنَّ إثبـات وحدانيـة الله في الرسـالتَـين معاً ينفصـل عن إنكـار الآلهـة المزورّة ، وهـذا ما يُـظهر أهميّتـه بالعبـرية كـما بـالعـربيـة استعمـالُ أدوات استثنـاء مِثـل : إلاّ ، من دوني . يقـول . ل . مـاسينيـون «L. Massignon» إن الله هو المستثنى الفائق . صحيـحٌ أن الوحي الكتـابي ينطلق من المخلِّص الـوحيد لِيتجّه نحو الإله الوحيـد ، لأن الله هو أولاً الكـليّ القدرة الـذي خلَّصَ شعبَه من العبوديّة المصـرية ، ثمَّ من المنفى ،والـذي قاده عبـر تاريخـه وعضده في معـاركه ، وبالتالي ، إنه خالق الانسـان والكون أجمـع : « في ذلك اليـوم يلتفت الانسان الى صـانعه » (أشعيـا ١٧ ، ٧) . « الرب إلـهٌ سـرمـديّ خـالق أقـاصي الأرض لا يتعب ولا يعيى ولا فحصَ عن فهمـه ، يُؤتي التَعِبَ قـوّةً ولِفـاقـد القـدرة يُكـثر الحول » (أشعيا ٤٠ ، ٢٨ ـ ٢٩) .

أمّا في الرسالة القرآنية ، عكساً لذلك ، فإن الصـدارة هي للإلـه الخالق . بحسب الشـريعة الاسـلامية ، الآيـات الأولى التي نزلت عـلى النبيّ هي (٩٦ ، ١ ومـا يتبع) : « إقـرأ باسم ربـك الذي خلقَ . خلق الانسـان من علقٍ . . . » كخـالقٍ ، إنه كـليّ القدرة ، ملك وسيّـد على جميـع مخلوقـاتـه ، وبـالتـالي مـا مِن عَضَـدٍ وخلاصٍ إلاّ فيـه . لكن في كِلا الحـالَين ، النتيجـة هي هي . وإننا نقـرأ في مصحف الإسلام آيةً (٢ ، ٢٥٥) تستحضر تلقائيـاً الفقرة التي ذكـرناهـا منذ لحـظة من نبوءة أشعيـا : « الله لا إله إلا هُـو الحيّ القيُّوم لا تـأخذه سِنـة ولا نوم لـه ما في السمـاوات وما في الأرض » . الله لا يتعب ولا يحتـاج الى راحة : « أوَلَمْ يَـرَوا كيف يُبـدىءُ الله الخلق ثم يُعيـده إن ذلـك عـلى الله يسـير . . . ومـا أنتم بمعجـزين في الأرض ولا في السـماء ومـا لكم من دون الله من وليٍّ ولا نَصـيـر » (٢٩ ، ١٩ و٢٢) . الله لا يتوقّف عن الخَلق ، وفي كـلّ آن هو السَنَـد الفاعـل لخلقه .

انتقد مفكّـرو الاسـلام ، عندمـا فسّروا حـرفياً الفقـرة (٢ ، ٢) من سفر التكوين ، فكرة الاستـراحة في اليـوم السابـع . بديهيٌّ القـول أنَّ هذه الفقـرة لا تعني ان الله قد توقّف عن العمـل بعد أن أكمـلَ عملية الخلق . قـد أتمَّ خلقَ ما كـان يريـد خلقـه ، وعمله ينتهي بـالإنسـان . لكن هـذا العمـل لا يـدوم بحدُّ

ذاته ، لِذا فالخالق يستمرّ في عمله حتى يحفظ له الوجود ، وبخاصةٍ ليسهَرَ على خَلَقه . لذلك فنحن نقرأ في المزمور (١٢٠ ، ٣ - ٤) : « لا نامَ حافظكَ . إن حافظ اسرائيل لا ينام ولا يوسن » . إنّ الفعلين ينام ويوسن في العبرية يتطابقان تماماً مع اسمَي الآية القرآنية بالعربية نوم وسِنة . وعليه ، فإن ثمة توافقاً أساسياً بين الرسالتَين على هذه النقطة .

الرسالة المسيحية الى اليهود

خلافاً لذلك ، إنَّ الرسالة المسيحية تخاطب اليهود وتُبشّر في وسطٍ توحيدي . فليس إذاً على وجود الله الأوحد والمخلِّص الوحيد أن يترسّخ على أساسِ نفيٍ للأصنام . لذلك فإن وحدانيةالله هي مُعلنة بشكلٍ غير جَدَليّ . المطلوب هو تبيانُ أنها تستوجب ، ليس فقط إعلاناً ظاهرياً عن طَريق الإشهار بالإيمان والعبادة البعيدة عن كلِّ طقس وثنيّ ،بل استعداداً باطنياً يُماثلها : ذلك لِأن الانسان المشتّت عبر كلِّ ما يجتذبه وما في هذه الأشياء من تعدّدية تناهض وحدة الله ، لا يقوى في حقيقة الأمر على استبطان إيمانه بربٍّ واحد وبمخلِّصٍ واحد . الوحدانية المعاشة حقاً تنطوي على استجماع للقلب : على الانسان أنْ يكون موحّداً في ذاته كي يستطيع أن يعبد الإله الأوحد . عليه إذاً أن يناضل ضدّ التبعثر الناتج عن إغراءات العالم التي لا تُحصى . هذا « العالم » الذي يهاجمه القديس بولس هو الذي يأخذ محلّ « أُمَم » العهد القديم الوثنية . « ونحن لم نأخذ روح العالَم بل الروح الذي من الله لِنعرف ما أنعمَ الله علينا به من العطايا » (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتس ٢ ، ١٢) . « أليس الله قد جهَّل حكمةَ هذا العالَم » (١ كورنتس ١ ، ٢٠) . « أمّا غَمُّ العالَم فَيُنشيء الموت » (٢ كورنتس ٧ ، ١٠) . « لِأنّ هيئة هذا العالَم في زوال » (١ كورنتس ٧ ، ٣١) . أمّا القديس يوحنا فهو يندِّد ، من ناحيته ، بأضاليل العالَم وينقل ، بنوع خاص ، كلام المسيح إلى رسله (١٤ ، ٢٧) : « السلام استودعكم سلامي أعطيكم . لستُ كما يُعطي العالَم أُعطيكم أنا » ؛ وأيضاً ، حين أوصى يسوعُ الآب بتلاميذه قال (١٧ ، ١١ و ١٤) :

« وهؤلاءِ هُم في العـالَم . . . لِأنهم ليسـوا مِنَ العـالَم » . (راجـع أيضـاً انجيـل يوحنا ١٥ ، ١٨ـ ٢٠) .

لكن لِهذا العالَم أصنافه وأخصُّها المال . « لا يستـطيع أحـدٌ أن يَعبد ربّـين لِأنـه إمّا أن يبغِضَ الـواحـد ويحبّ الآخـر أو يُـلازم الـواحـد ويـرذل الآخـر . لا تقدرون أن تعبدوا الله والمـال » (متى ٦ ، ٢٤) لِأن « خِداعَ الغِنى يخنق الكلمـة فتصـير بـلا ثمـرة » . (متى ١٣ ، ٢٢) . المسيـح يلعن الأغنيـاء . فمَن هـو الغنيّ ؟ إنـه ذلك الـذي يُحبّ العالَم : « لا تُحبّـوا العالَم ولا مـا في العالَم . . . لأن كلّ ما في العالَم هو شهوة الجسد وشهوة العين وفخـر الحياة وليس ذلـك من الآب بـل من العالَم » (رسـالة القـديس يوحنـا الأولى ، ٢ ، ١٥ ـ ١٦) . ليس الغِنى بحـدّ ذاته أمـراً رديئاً : « هـو عطيـةٌ من الرب ، حسب المفهـوم الكتابيّ ، للذين يطيعون أمـرَ الرب » (راجـع سفر تثنيـة الاشتراع ٢٨ ، ١ ـ ١٤) ؛ وبـالتالي ، إنه يُتيح للإحسان إلى الفقراء . التعلّق بالغِنى هو شرّ ، انه عبادةُ الغِنى .

دون أن نُنكِـرَ تفرُّدَ تعليم المسيـح عندمـا نُعيده إلى إطـار المُعتقَـد المسيحي ، علينا أن نعترف بأن العهد القديم يُنادي بقِيَم مُمـاثلة . فهو مكتـوبٌ في سفر تثنيـة الاشتـراع (٨ ، ١١ . . .) إن الغِنى يثني الانسـان عن الله : « إحـذرْ أن تنسى الـربَ إلهـك . . . مخـافـةَ أنـكَ إذا أكلتَ وشبعتَ . . . وكَـثُرَ بَقَـرُكَ وَغَنَمُـكَ وفضتكَ وذَهَبُكَ وجميع ما لَـك يطمـحُ قلبكُ فتنسى الـربّ إلهك الـذي أخرجـكَ من أرض مِصـر . . . » . ويستعيد النبي هـوشع الفكـرة عينها في (١٣ ، ٦) : « عنـد رُتوعِهم شبعـوا . شبعـوا فـطمحت قلوبهُم ولـذلـك نسـوني » . وإنّ همّ خيرات هذا العالَم لَخَطيرٌ بقدر ما امتلاكُها محفوفٌ بالمخاطر : « وَلْـوَلْوا لِأجـلِ البُرِّ والسُّلاف وارتدُّوا عني » (نبـوءة هوشـع ٧ ، ١٤) . كيـف لا يَخطر عـلى البال كـلام المسيـح : « لا تكنـزوا لكم كنـوزاً عـلى الأرض حيث يُفسـدُ السـوس والآكِلة . . . لكن اكنـزوا لكم كنـوزاً في السـماء . . . فـلا تهتمّـوا قـائِلين مـاذا نـأكل أو مـاذا نشرب أو مـاذا نلبس لِأن هذا كلّه تـطلبه الأُمَم وأبـوكم السماويّ يعلم أنكم تحتـاجون الى هـذا كلّه ، فأطلبـوا أولاً ملكوت الله وبِـرَّه ، وهـذا كلّه يُزاد لكم » . (متى ٦ ، ١٩ ـ ٢٠ و٣٠ ـ ٣١) . وهذا مـا يُعيد الى الـذاكرة مـا

قـاله يسـوع لِمرق : « إنـكِ مهتمّةٌ ومضـطربة في أمـورٍ كثيرة . وإنمـا الحـاجـة الى واحد . . . » (لوقا ١٠ ، ٤١ ـ ٤٢) .

تقارب مع القرآن

هـذا التقارب بـين الكتاب المقـدس والانجيل يمتـدّ ، من هـذا القبيـل إلى القـرآن . فـالتنـزيـل الاسـلامي يَصِمُ تعـدّد الآلهـة بـاسم شِـرك ، الـذي معنـاه شـركة : إنـه لمحظورٌ أن يُشـرَكَ بالله ، في المعتقَـد والعبادة ، مـا هو غـير الله . إذا كان هذا الشجب يقصد الأصنام أولاً ، فـإن أهميته تتجـاوز ذلك بكثـير : إنه ينزل بكلِّ إنسان يُعرِض عن الله ويتعلَّق بخيـرات الحياة الـدنيا دون سـواها ، أو أيضـاً لا يكترث إلاّ بنفسـه وينسب كـلَّ شيءٍ اليـه . فـالقـرآن يَعيب عـلى « من يتّخـذ الشيـطان وليّـا من دون الله » (٤ ، ١١٩ ؛ ٧ ، ٣٠) ، إذْ أن الشيـطان هو حقاً الشرّير الذي يَفصل الانسان عن الله ويشدّه إلى العالَم وأعمالـه ، كما هـو مكتـوبٌ في صـدد القـريشيـين ، أعـداء النبيّ (٨ ، ٤٨) : « وإذ زيَّن لهم الشيطان أعمالهم وقـال لا غالب لكم اليـوم من الناس . . . » صحيـحٌ أنَّ الفعل « زيَّن » يكون أحيانـاً فاعله هـو الله في نصٍّ واحد ، مثـلاً : (٢٧ ، ٤) : « إنَّ الذين لا يؤمنون بالآخرة زَيَّنا لهم أعمالَهم فهم يعمهون » . وأحيانـاً يكون أيضـاً لهذا الفعل فاعلٌ هو الأصنام : « وهكـذا في نظر المشـركين زيَّنَ لَهم مَنْ يُشـركون (الأصنـام) قَتْلَ الأطفـال » . ونـلامس هنـا مشكلة لاهـوتيـة ، ألا وهي مشكلة خَلقِ الأفعـال البشـريـة مِن قِبَـل الله . من المؤكَّـد أن الشيـطان لا يستـطيـع أن يعمـل إلاّ بسماحٍ من الـرب . أمّـا الآلهـة الكَـذَبـة (الأصنـام) فبـديهيٌ أنّها لا تعمـل أبـداً . فعِلّةُ هـذا الضـلال الأولى والفـاعلة لا يمكن أن تكـون ، حسب أغلبية المفكّرين المسلمـين ، إلاّ الخالق ، العـامل الحقيقي الـوحيد . لكن فَلْنَـدَعْ جـانباً هـذه التأمّـلات النظريـة رغم انها تنضمّ إلى النص القرآني . زِدْ عـلى ذلك أنَّ آيـات كثيـرة تستعمـل الفعـل المُشـار اليـه بصيغـة المجهـول غير الشخصيّـة (زُيِّنَ) : ونقـرأ على هـذا النحو في (٢ ، ٢١٢) : « زُيِّنَ للذين كفـروا الحيـاة الـدنيا » ، أو أيضـاً في (٣ ، ١٤) : « زُيِّنَ للنـاس حبُّ الشهـوات من النسـاء والبنين والقناطير المقنطرة من الـذهب والفضة والخيـل المُسوَّمـة والأنعامِ والحـرث

ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حُسن المآب » . فالقرآن إذاً ، باسم الوحدانية الإلهية ، يندِّد بجميع أنواع التعلُّق الضمنيّ بما ليس هو الله .

الكتاب المقدس والأناجيل تحذّر الغنيّ الذي يتكلّ على موارده الماديّة . إنه مكتوبٌ في سفر الأمثال (١٠ ، ١٥) : « مَالُ الغنيّ مدينة عِزَّتِهِ » ، وفي سفر المزامير (٥١ ، ٩) : « هذا هو الرجل الذي لم يجعل الله له حصناً بل اتكلَ على كثرة غِناه واعتزَّ بهواه » . أمّا القرآن فيعترف بأن الثروة هي هِبةٌ من الله : « وأنه هو أغنى وأقنى » (٥٣ ، ٤٨) ، وبأن على من يقتنيها أن يستخدمَها لإعالة الفقراء والبؤساء . لكنّه باطل أن يظن الانسان أنه غنيّ . يُقال عن أبي لَهب ، أحد أعمام محمّد الذي كان مِن ألدّ أعداء الاسلام : « ما أغنى عنه ماله وما كَسب سيَصلى ناراً ذات لَهب » (١١١ ، ٢ - ٣) . لكنّه مكتوب على الأخصّ في (٣ ، ١٨١) : « لقد سمع الله قول الذين قالوا إنَّ الله فقير ونحن أغنياء . . . ونقول ذوقوا عذاب الحريق » . والحال أنَّ الفعل « استغنى » الذي أصلُهُ غَنِيَ يعني كان غنياً لِدرجة أنّه بِغِنىً عن . . . ليس بحاجة إلى . . . فالآية عندئذٍ تُصبح ذات شأنٍ كبير : الله هو وحده الذي يستطيع أن يستغني عن كل ما ليس هو .

لكن الانسان ، كمخلوق ، هو بحاجةٍ الى الخالق الذي يُوجده ، والذي ، كونه هو القيّوم (٢ ، ٢٥٥ ؛ ٣ ، ٢ ؛ ٢٠ ، ١١١) ، يُبقيه ويرزقه . إذاً هو وهمٌ ظَنُّ الانسان أن باستطاعته الاستغناء عن الله : إنه فقيرٌ جوهرياً مهما كان غِناه الزائل ، لأنه على الدوام بحاجةٍ الى الخالق والرازق . فالقرآن ، طبقاً للمعنى عينه الذي في سفر تثنية الاشتراع ، يُندِّد ، بصيغةٍ مُقتضبة ، بعجرفة الغَنِيّ : « إنَّ الانسان ليطغى أن رآه استغنى » (٩٦ ، ٦ - ٧) . فبالعكس : « إنَّ الله غَنِيٌّ عن العالَمين » (٣ ، ٩٧)، خِلافاً لِمخلوقاته : « يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغَنِيّ الحميد » (٣٥ ، ١٥) الذي ليس بحاجةٍ حتى إلى أوفيائه : « إنْ تكفروا فإنَّ الله غَنِيٌّ عنكم » (٣٩ ، ٧) . الله ليس بحاجةٍ إلى البشر . لَقَد خَلَقَ بقرارٍ من مشيئته البحت.[1] بالرغم من أنه مكتوب (٥١ ، ٥٦) : « وما خلقتُ الجنّ والانس إلاّ لِيعبدوني » ،

فـلا حاجـة لله إلى عباداتهم . فعبـادة الله ليست مُبرِّر وجـود الخلق ؛ إنها مُبـرِّر وجود الخلائق . لماذا خَلَقَ الله ؟ لاهوتيّون وفلاسفة مسلمون سينكبّـون على هـذا السؤال : بـدافـع الحب الخـالص والمجـرّد ، أو بـدافـع الصـلاح ، يقـول المتصـوِّفون ؛ بـدافـع « الجـود » ، حسب ابن سينـا ، لِأنـه أرادَ ذلـك ، في نـظر مُعظم علماء الإسلام . وإنَّ في ذلك لَمشكِلةً تطرحهـا الرسـالة ضمنـاً من دون أن تُعالِجَها صراحةً . فَلْنَدَعْها جـانباً الآن ، ولْنكتَفِ فقط بـالإشارة إلى أنَّ الـرسائـل الثـلاث ، عـلى الـرغم من فـوارق الأسلوب والنصّ الـدينيـيْن ، تعـرض عـلى المؤمنين هنا موضوعَ تأملٍ مماثلاً إن لم يكن مطابقاً .

وبالفعـل، الله يُعلـن في نبـوءة أشعيـا (٤٣ ، ٧) إنـه سيجمـع شعبـه مـن المشرق والمغرب ، جميع أولئك : « الـذين يُدعَـون باسمي فـإني لِمجـدي خَلقتهُم وجَبَلتُهـــم وصَنَعتُهـــم ». ويشـــرح دورم «Dhorme» في الحاشيــــة أنَّ « شعب اسـرائيـل قـد خُلِقَ لِإظهـارِ مَجدِ الـرب وأن في ذلـك مبـرِّر وجــوده » . ويُصبح بالإمكان إظهارِ مجـده ، وهذا الإظهـار ليس مبرّر وجـود خَلَقه ، إنمـا هو مبـرّر وجود خـلائقه . كـذلـك ، ليس الله بحـاجـة الى ذبـائـح بـالـرغم من أنَّ الشريعة تأمر بذلك . فعبادةُ الله هي خيرٌ لِـلإنسان لا لله . « مـا فائـدتي من كثرة ذبائحكم يقول الرب » (أشعيا ١ ، ١١) . « لمـاذا يأتيني اللُّبـان من شَبَأَ وقصبُ الـذريرة من أرضٍ بعيـدة » (إرميا ٦ ، ٢٠) . « إن جعت فـلا أخبـرك فـإن لي المسكونة ومِـلأَها » (مـزمور ٤٩ ، ١٢) . بمّـا يعني ، برأي دورم ، أنَّ « الله ليس بحـاجة الى البشـر » . فهـذه النصـوص تشبـه حـرفيـاً ، وإلى حـدٍّ بعيـد ، نصوصَ القرآن . أمّـا الفوارق فسـوف تكون ملمـوسةً عنـد اللاّهـوتيّين أكـثر ممّا ستكون عليه عند التأملّين .

هل الله بحاجة الى البشر ؟

أمّـا بـالنسبـة الى المسيحيّـة ، ورغم إصـرار هـذا الـدين عـلى مَقتِ عبـادة المـال ، وتعليمه أنَّ الثـروة الحقيقية هي ثـروة ملكوتِ الله ، فـلا يبدو أنها تؤول إلى تصوُّرِ إلهٍ ، مـع كونـه مصدر جميـع الخيرات ، يكـون جدّ « غنيّ » بحـدِّ ذاته الى درجـةٍ لا يحتـاج معهـا الى البشـر . لكن من الــواجب أن نعـرف مــاذا نعني

بكلمة «حاجة». بدون أيّ شك، يفترض المفهوم التوحيدي في الرسائل الثلاث أن يكون الله مستقلاً تماماً عن كلٍّ ما ليسَ هو، وأن لا يفيد شيئاً من خلقِ الكون والملائكة والبشر. لكنّنا إذْ ذاك نقع ثانيةً على السؤال عينه: في هذه الأوضاع الميتافيزيقيّة، لِماذا خَلَقَ الله؟ لماذا يهتمّ بخلائقه وبالبشريّة على الأخصّ؟ أيّة قيمة لِعَمَله في نَظَره؟ الكائن البشريّ هو عَدَمٌ أمام الكائن الإلهيّ. إذاً لماذا وجودُه؟ لماذا يتكلّم الله معه، ويقوده اليه؟ إنَّ غياب الحاجة لا يَعني غياب الاهتمام، والله لا يتخلّى عن اهتمامه بخلائقه بداعي اللاّمنفعة منها. إذا كان دَمُ الثيران والتيوس لا يُجديه نفعاً، فإنه مع ذلك ينتظر جواباً من البشر: «إذبحْ لله الاعتراف» (مزمور ٤٩، ١٤). وعلينا أن نُذكّر هنا بِكلام الكاتِب إلى يسوع (مرقس ١٢، ٣٢، ٣٤): «حسنٌ يا مُعلّم بالحقِ قلتَ أن الله واحد وليس آخرُ غيرَه (راجع سفر تثنية الاشتراع ٤، ٣٥ و٦، ٤ـ٥) ومحبته في كلِّ القلب وكلِّ العقل وكلِّ النفس وكلِّ القدرة ومحبة القريب كالنفس هما أفضل من جميع المحرقات والذبائح». وبجواب يسوع: «لست بعيداً من ملكوتِ الله». وفي رسالته الأولى (٢، ٥) يتحدث القديس بطرس عن «كهنوت مقدس» في «بيتٍ روحيّ» مخصّصٍ «لإصعادِ ذبائح روحيّة مقبولة لدى الله بيسوع المسيح». فهل الله بحاجةٍ إلى هذه الذبائح الروحية؟ لا، ليس أكثر من حاجته الى الأخرى. لكنّها تُسرُّه ـ حسب التعبير اليوناني ـ بالحرف الواحد: مقبولة بعطف. هذه الذبائح هي ذبائح القلب. هنالك إذاً تَقادِم لا تُجدي نفعاً، لكن ممتعة لله، مقبولة منه بسرور. الفكرة نفسها نجدها في الكتاب المقدس. فصموئيل يقول: «أتُرى الربُّ يُسَرُّ بالمحرقات والذبائح كما يُسَرُّ بالطاعةِ لِكلامِ الرب» (سفر الملوك الأول ١٥، ٢٢)، وهذا ما يعنيه كلام داود، في نهاية سفر أخبار الأيام الأول (٢٩، ١٦ ـ ١٨): «أيها الربُّ الهنا إنّ كلَّ هذه الثروة التي أَعددناها لِنَبنِيَ لَكَ بيتاً لاسمكَ القدّوس إنما هي من يدكَ والجميع لك. وأنا أعلم يا إلهي إنكَ تمتحن القلب وترضى بالاستقامة. أمّا أنا فباستقامةِ قلبي تطوعّت بكلِّ هذه». ونلتقي مجدَّداً هذا الفعل بالذات «رضيَ، أو سُرَّ» في نصٍّ لا يترك مجالاً لأيّ شكٍ في معناه، وذلك في نبوءة أشعيا (٤٢، ١): «هوذا عبدي الذي

أعضده ، مختاري الذي سُرَّتْ به نفسي » .

إن وجود هذا الفعل لَيَسمح بأن نربطَ تماماً القرآن بمُجمل هذه النصوص .وبالواقع ، إن الفعل العربي «رَضِيَ » الذي له نفس الأصل السامي مع الفعل العِبري ، والذي يعني كان راضياً عن شخص أو عن شيء ، أو قَبِلَ وَسُرَّ ، هذا الفعل غالباً ما هو مُستَعَملٌ في كتاب الاسلام مع الاسَمين المشتقَين من نفس الأصل : رضى ورِضوان اللّذين يعنيان القبول والرضى والسرور بـ . . . . ومن هنا القول (٤٨ ، ١٨) : « لقد رضيَ الله عن المؤمنين إذْ يُبايعونك تحت الشجرة » . هذا ما جرى في حُدَيبيّة بعد أن كان محمّد قد أَوفَدَ بدون جدوى رُسُلاً إلى مكّة لِيحصَلَ على سماحٍ بالحجّةِ اليها . فأقسم له رفاقه برّاً بينها كان جالساً تحت شجرة . هذا ، وسيكون لنا حديثٌ مرةً أخرى عن الأهمية التي ترتديها الآيات التي تتضمّن هذا الفعل وهذين الأسمينَ في تأملات الصوفيّين المسلمين .

في الإسلام ، لِلذبائح دورٌ جِدّ منخفض الأهمية بالنسبة الى دورها في اليهوديّة الكتابية . فخارجاً عن تقريبِ ضحيّةٍ في أعقاب نِذرٍ ما ، لا يسعنا أن نذكر إلاّ فرائض عيد الأضحى أو العيد الكبير الذي يَحلّ في العاشر من شهر الحجّ ، وهي سُنّةٌ إلزاميّة بالنسبة الى كلٍّ مسلم . وبما أنَّ القرآن لا يتكلّم عليها ، فلا نستغرب أن يكون الله لم يُنزِل فيه أنه لا يُسَرّ البتّة بهذه السنّة ، فهل نجدُ ، مع ذلك ، في الإنزال الاسلاميّ فكرةَ ذبيحة روحيّة ؟ أجل . لكن تحت اسمٍ آخر . فعلى مستوى العبادة ، إنّ ذبيحةً كهذه لتفترضها الصلاة والزَكاة اللتان تقتضيان التواضع والتَجرّد ، وعلى مستوى الحياة الروحية ، إنها تكمن في الغناء والتوكّل .

الاختبار الدينيّ عند اليهود والمسلمين

الاختبار الأساسيّ الذي عاشه اليهود ، وذلك الذي عاشه المسلمون هما في البدء متعارضان كليّاً . فبالنسبة الى الأوّلين ،الله هو الذي أخرجهم من

أرض مصر ، ووعدهم بأرض ، وساعدهم على الاستيلاءِ عليها . ثمّ إنَّ نكثَهم جلب عليهم العقاب : ضُربوا واقتِيدوا الى الأسر . لكنّ الله عفا عنهم وحرَّرهم . عكس ذلك ، اتباع محمّد ورفاقه الأولون يلجأون الى الاغتراب ليحافظوا على إيمانهم : إنها الهجرة . عليهم أن يُناضلوا لِيذودوا عنها ضدَّ هجمات الوثنيين : إنه الجهاد (الذي معناه الحرب المقدسة ، وبالضبط النِضال . ومن هنا القول : الجهاد في سبيل الله) . فالمؤمنون الأولون المهاجرون تركوا كلَّ شيء ، بيوتهَم وأموالهَم وعائلاتهم ، لِيتبعوا النبيّ . والمجاهدون عرَّضوا حياتهم وأنفقوا لِيتجّهزوا ، وكل ذلك من أجل الله . كان ربُّهم في عونهم ولا شك خلال كلٍّ هذه الأعمال . لكنّهم بدأوا بِوضع كلِّ شيء في تصرّف الله لِأنهم لَبّوا نداءَه . فما يطلبه الله من الانسان هو مجرّد نَعم غير مشروطة . وهذا ، حسب القرآن ، ما حَصَلَ عند الميثاق . فهو مكتوبٌ في (٧ ، ١٧٢) : « وإذ أخذ ربك من بَني آدم مِن ظهورهِم ذريّتهم وأشهَدَهم على أنفسهم أَلَستُ بِرَبِّكم قالوا بلى شهدنا » .

بالنسبة إلى اليهود ، الله هو أولاً المخلِّص ، كما سبق ورأينا . أما بالنسبة إلى المسلمين ، فهو أولاً الرب . قال الرب لشعبه على لسان النبيّ أشعيا (٤١ ، ٩) : « أنت عبدي واخترته ولم أرذلْه » . وها هو يتّخذ بادرة الخلاص : « قد قوّيتك ونصرتك وعضدتك بيمين عدلي » ، فالمطلوب من الإنسان هو ألاّ يُعِيقَ في داخِلِه عملَ الله الخلاصيّ . الخضوع للشريعة هو الاعتراف بحبِّ الله للإنسان ، حبٍّ صادقِ التعبير ومُختَبَرٍ خلالَ حبّهِ لِشعبهِ : « وإذْ قد صرتَ كريماً في عينيَّ ومجيداً فإني أحببتك » (أشعيا ٤٣ ، ٤) . ونعثر إذْ ذاك على تعابير ذات قوّة متناهية (أشعيا ٤٣ ، ١) : « لا تَخفْ فإني قد افتديتك » هذا الفعل يعني أيضاً خلّصتك وحرّرتك . صحيحٌ أنَّ فكرة الفِداء تتعلّق ، حسب المعنى المُباشرَ ، بأحداث تاريخية : « وقد جعلتُ مصرَ فِديةً عنك (أشعيا ٤٣ ،٣) » وسأجعل أُناساً بدلاً منك وشعوباً بدلاً من نفسِك (أشعيا ٤٣ ، ٤) . وهذا ما يعني تاريخياً أن « الربّ يُسلم هذه البلدان للفاتح الفارسي بدلاً من تحرير اسرائيل » (دورم) . لكنّه كان من السهل إعطاء هذه الفكرة مدلولاً روحياً يكون له قيمته في حدّ ذاته . هذه الرَوْحَنة قد تمّتْ من

قبل في الكتاب المقدس بمعنى أنَّ الخلاص قد أُعلِنَ عنه لجميع الشعوب . فافتداء مَنفيّي اسرائيل يرتدي أهميّةً جديدة : ذلك لأنَّ مَنفيّي اسرائيل ليسوا وحدهم فقط ابناء ابراهيم وإسحق ويعقوب الذين اقتيدوا الى الأسر ، بل هي الشعوب التي كانت معادية لإسرائيل ، فانفصلت عنه وَوَجَبَ تجميعُها من تشتّتها لإعادتها الى حضن الشعب المختار . « وبَنُو الغريب المنضمّون الى الرب . . . آتي بهم الى جبل قدسي وأُفرّحهم في بيت صلاتي وتكون مُحرقاتُهم وذبائحُهُم مرضيّةً على مذبحي لأِنَ بيتي بيت صلاةٍ يُدعى لجميع الشعوب يقول السيّد الرب الذي يجمع مَنفيّي اسرائيل » (أشعيا ٥٦ ، ٧ - ٨) . إنَّ هذا الشمول في مفاهيم الخلاص والفِداء والتجميع الإنقاذيّ لَيأتي بترفّع عن الخصوصيّات التاريخية ويستلزم عملية استبطان . ولْنذكر أيضاً هذه النبوءة لِصَفَنْيا (٣ ، ٩ - ١٠) : « لأِني حينئذٍ أجعل للشعوب شفةً نقيّة لِيَدعوا جميعهم باسم الرب وليعبدوه بكتفٍ واحدة . مِن عبر انهار كوشَ المتضرِّعون إليَّ . بَنُو شَتاتي يُقرِّبون لي تقدمة » . الفداءُ شامِلٌ هوَ ومَنوطٌ بتطهير الشفتَين ، رمزِ تطهير افكارِ القلب . كان على المسيحيّة أن تستفيض في شرحِ هذه الفكرة عبر عقيدة سرِّ الفداء .

روحيّات البرّية في الكتاب المقدس

إن الاختبار الدينيّ للخلاص الذي عاشه بَنُو اسرائيل قد حَمَلَ اليهود على تنمية حياة التأمّل في البرّية ، ذلك لأن الله قد عَضَدَ موسى في عبور هذه الغربة ، ولأِنه في هذه المِحنَ ومِن خلالِها يستفيق الايمان والثقة بالله ، وما ذلك بدون صعوبة على كلِّ حال . فالشواهد كثيرة ، وبخاصةٍ في سفر الخروج : « وخرجوا إلى بريّة شور . فساروا ثلاثة أيام في البرّية ولم يجدوا ماءً » (١٥ ، ٢٢) . تذمَّر إذ ذاك بَنُو اسرائيل على موسى الذي صرَخَ الى الرب واستُجيبَ دُعاؤُه ، كما نقرأ لاحقاً (١٦ ، ٢) : « فتذَمَّر كلُّ جماعةِ بَني اسرائيل على موسى وهارون في البريّة » ، حينئذٍ قال موسى لِهارون (١٦ ، ٩ - ١٠) : « قُلْ لِكلِّ جماعةِ بَني اسرائيل تقدّموا أمام الرب » . ويُتابع النصّ : « التفتوا نحو البريّة فإذا مجدُ الرب قد ظَهَرَ في الغمام » . ففي البريّة إذاً يظهرُ الله . غير

أنه عندما غضب من شعبه الناكث وانصرف عنه ، كلُّ شيءٍ عاد قفراً ، لَكأنَّ العمل الخالق يرجع أدراجه . ونقرأ في نبوءة إرميا (٤ ، ٢٢ ـ ٢٦) : « إنّ شعبي سفيه . . . نظرتُ إلى الأرض فإذا هي خالية خاوية (راجع سفر التكوين ١ ، ١) وإلى السماوات فلمْ يكنْ فيها من نور (راجع تكوين ١ ، ٣) . . . نظرتُ فإذا بالكرمل قد صارَ بريّة وجميع مُدُنِهِ هُدِمَتْ من وجه الرب من وجه شدّةِ غضبه » . الأنبياء إذاً يُذكِّرون بأهمية البرّية ويندِّدون بالذين ينسونها . فهذا إرميا يقول (٢ ، ٦) : « ولم يقولوا أين الرب الذي . . وسارَ بنا في البرّية في أرض قِفارٍ وحُفَرٍ في أرضٍ قَحلٍ وظلالِ موت في أرضٍ ما جازَ فيها إنسان ولا سكنها بشر » .

سنجد في اليهودية روحيّةً صحراوية نامية ومنتشرة ، نعثر عليها فيما بعد مع المسيحيّين الأولين عند آباء البادية ، هذه البادية التي ستكون بمثابة رمزٍ تدريجياً . فالإنجيل يلفت الى ذلك إذ يذكر صوم يسوع أربعين يوماً في البريّة حيث جرَّبه الشيطان . وفي صدد يوحنا المعمدان ، إنه يُورد هذه الكلمات الشهيرة لِأشعيا (٤٠ ، ٣) التي يجب ترجمتها خِلافاً للعرف المقبول : « صوتٌ هادىء : أعدّوا في البرّية طريق الرب واجعلوا سُبُلَ الهنا في الصحراء قويمة » . إن نص الأناجيل باليونانية (متى ٣ ، ٣ ؛ مرقس ١ ، ٣ ؛ لوقا ٣ ، ٤ ؛ يوحنا ١ ، ٢٣) يُعيد النصّ العِبريّ بالضبط باتِّباعه بدقة ترتيب الكلمات . يكفي إذاً تغييرُ علامات الفصل ووضعُ النقطة فوق (المعادلة للنقطتَين) وقبل « في البريّة » لِاجتناب المعنى المغلوط : « صوت صارخ في البرّية » .

صُوَرُ التجارة في القرآن

أمّا الاختبار المسلم الأساسيّ فهو غير ذلك تماماً . كان على النبيّ ورفاقه أن يَعبروا بالطبع بريّةً عند الهجرة . لكنّ الله لا يُظهر نفسه في البرّية . فجبل حِراء ، حيث كان محمّد معتزلاً وحيث تلقّى لِأول مرة بُشرى رسالته ، لا يُشبِّه ، من وجهة النظر هذه بجبل سيناء . كما أنّ الرؤيا المحمّدية تهبط فجأةً مِن فوق : « إقرأ باسم ربّك » . (٩٦ ، ١) لا تلميح إلى السيرة السابقة

للإنسان الذي تهبط عليه ، ولا الى قلقه الدينيّ ، ولا إلى وساطته ، ولا إلى اختباراته . إنها رؤيا عموديّة وفجّة ! ومَن هو هذا الرب ؟ أنه ليس ذلك الذي قادَ شعباً ، مثلَ ربِّ الكتاب المقدس . إنه ذلك الذي خلق الانسان ولقّنه حقائق كان يجهلها : « إقرأ وربك الأكرم الذي علَّمَ بالقلم علَّمَ الانسان ما لم يعلم » (٩٦ ، ٣ ـ ٥) . من ثمَّ ، سيذكر الله ولا شك جميع الإنعامات التي أغدقها على البشرية ، وبنوع خاص على بَني اسرائيلِ ثم على المسلمين أنفسهم . لكن ما ذلك إلاّ بمثابة ذِكر . المُهمّ ليس هنا . إنّ ظهور الله هو أولاً ظهورٌ تنزيهه الذي يذكره القرآن بلا انقطاع بالألفاظ الآتية : سبحان الله تعالى ، عزَّ وجلّ ، وبعد ذلك يؤدّي له الحمد على نِعَمِهِ : الحمدُ لله !

إنَّ اختبار الله هو أولاً اختبارٌ لربٍ بعيد ، متعذّر الادراك بواسطةِ تقدّمٍ على طريق حياة . فالمطلوب هو ، بالعكس ، الإعراض عن هذه الحياة التي تمضي في (الحياة الدنيا ـ راجع من بين آيات عديدة ٢ ـ ٨٥) . وهي على النقيض من الآخرة . وهكذا نقرأ في (٢ ، ٨٦) : « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يُخفَّف عنهم العذاب » . وبالطريقة عينها يُندّد بالذين يشترون الضلال بالهُدى (٢ ، ١٦ و١٧٥) والكفر بالايمان (٣ ، ١٧٧) . وإنه لَمِنَ المفيد تدوين هذه التعابير التجاريّة الموجَّهة في أوّل الأمر ، وبكلّ تأكيد ، إلى كِبار قادةِ قوافل وتجّار مكّة المتشبثين بخيرات هذه الدنيا . لكنَّ هذا الأسلوب الكلاميّ عينه ينطبق بشكلٍ غير مألوف على الله بالذات (٩ ، ١١١): « إنَّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالَهم بأنَّ لهم الجنّة يُقاتلون في سبيل الله فيقتُلون ويُقتَلون . . . فاستبشروا ببيعِكم الذي بايَعتم به » . وهكذا يكون المهاجرون والمجاهدون ، بالمعنى الاشتقاقي ، مُرتزقة الله . تركوا كلَّ شيءٍ من أجله . وإذا كانت النجدة الإلهية قد حقّقتْ لهم بعض الانتصارات في القتال وكسب المغانم ، فليس ذلك ما يهمّ ، لِأنْ ليس في ذلك الأجر ، ولا عند ذلك ينتهي رجاء المؤمنين الحقيقيين : « إن الذين يتلون كتب الله وأقاموا الصَلاة وأنفقوا مِمّا رزقناهم سراً وعلانية يَرجون تجارةً لن تبور لِيُوَفِّيَهم أُجورَهم ويزيدهم من فضله » (٣٥ ، ٢٩ ـ ٣٠) . ولْنَذْكرْ أيضاً هذه الآية (٦١ ، ١٠ ـ ١١) : « يا أيها الذين آمنوا هل أدلّكم على تجارة تُنجيكم من

عـذابٍ أليم . تؤمنـون بـالله ورسـولـه وتجاهـدون في سبيـل الله بـأمـوالِكم وأنفسكم » . فـالله يُنجي بالافتـداء ، لكنه يشتـري : بالتجـارة التي يعقدهـا مع الانسـان يعد بـالنجاة . الشـرط الـوحيـد هـو أن يُعـطي الانسـان الله كـلَّ شيء أولاً ، ومن ثم الفقراء . عليه أن يتجـرّد ، إذْ أنه أمام الله ، « الغَنيّ » الوحيـد ؛ لا غِنى إلاّ غِناه ، ومـا هـو يُعطيـه . هـذه هي الحقيقـة التي تُـذكَّـر بهـا الصـلاة والـزكـاة . وهنـا يـظهـر العَـليّ ، مـرةً أخـرى ، كـالمستثنى الأسمى . إنـه الإلـه البعيـد . لكن بعد أن يعتـرفَ القلب بهذه المسـافة المخيفـة لا يلبث أن يشعـرَ في داخله بحضور الخالق في عملِ خلقه بالذات . فـالله هو القـائل (٥٠ ، ١٦) : « ولقـد خلقنا الانسـان ونعلم مَا تُـوسوس بـه نفسه ونحن أقـرب اليـه من حبـل الوريد » .

جدليّة القرب والبعد ، البحث والوجود

ينـطلق الاختبـار المسلم من بعُـدِ الله إلى قـربـه . أمّـا الاختبـار اليهـوديّ فيمضي من وُجهـةٍ معاكسـة ، ممّا يضـطرّ الرب الى تـذكير شعبـه بأنـه أيضـاً إلـهٌ بعيـد : « إلهٌ أنـا عن قـرب . . . ولست إلهـاً عن بُعد » (إرميـا ٢٣ ، ٢٣) . نجـد هنا مصـدر جدليـة وجوديـة للقرب والبعـد يلعب فيها بعـد دوراً كبيراً عنـد الصوفيين . الله بعيـدٌ هو بحضـوره الشامِـل في لانهائية العـالَم . قربـه من القلب هـو مَبعث اختبار لِتعـاليه البعيـد : « التمسوا الـربَّ ما دامَ يُـوجد إدعـوه مـا دامَ قريباً » يقول أشعيا في (٥٥ ، ٦) . وثمةجَدَليّة أخرى مرتبطة بـالسابقـة ، وهي جدلية البحث والوجود التي سيتناولها الكـلام مجدَّداً . فـإذا كان الانسـان لا يقوى على التورط وحـده في التفتيش عن الله ، فبالمقـابـل ، الله يجـد الانسـان ، وإنـه لمكتـوبٌ بشـأن النبيّ (٩٣ ، ٦ ـ ٨) : « أَلَم يجـدْكَ يتيـماً فـاوى ووجـدكَ ضـالاًّ فهدى ووجدكَ عائِلا فأغنى » . إن فكرة عمـل مُبادر من قِبَـل الله قد استخلصهـا الصوفيون المسلمـون بسهولـةٍ من القرآن وتـأمّلوا فيها كـما سنرى لاحقـاً . فهكذا عندما يتجّه الانسان بالتوبة نحو الله يجد الله مُلتفتاً اليـه . وإذا استغفرَ الخـاطئون الله إثـر ذنب ارتكبوه لَـوَجَدوا الله تـوّاباً رحيـماً ، حسب السـورة (٤ ، ٦٤) .

والله يكشف أيضاً بكثيرٍ من الوضوح (٩ , ١١٨) : « ثم تابَ عليهم ليتوبوا إنّ الله هو التّواب الرحيم » .

ولا ندهش إذا ما اكتشفنا لدى انبياء بَني اسرائيل كلمات مطابقة ، بروحِها وبحرفيّتها نظراً إلى أنها تستعمل الفعل العِبري الذي معناه عاد ، رجع ، والذي هو من نفس أصل الفعل العربيّ تابِ ، يتوب ، وصِنوه ثاب ، يثوب ، وله أيضاً معنى رجع . ينقل إرميا النبيّ كلمة الرب هذه (١٥ ، ١٩) : « إنْ رجعتَ رجعتُ بكَ فتقف بين يديَّ » . ويكتب زكرّيا (١ ، ٣) : « هكذا قال ربُ الجنود توبوا إليَّ . . . فأتوب عليكم » . فالعَمَلان معروضان كعملَين متزامِنينَ . لكنه من البديهيّ أن يكونَ الله هو الذي يُشغِّلُ كلَّ شيء . فعَمَلُهُ المُبادر يُشير إليه أشعيا بكثيرٍ من الوضوح في هذا المقطع (٦٥ ، ٢٤) حيث يقول الله : « قبل أن يَدعُوا أُجيب وفيما هم يتكلّمون أستجيب » . لكنها أيضاً أكثر وضوحاً وأكثر غرابةً تلك الكلمات التي يُظهِرُ بها الله نفسه بكاملِ سموٍّ بادرته المطلقة (أشعيا ٦٥ ، ١) : « إني أعتلنتُ لِمَن لم يسألوا عني وَوُجِدتُ مِمَّن لم يطلبوني . قلتُ هاءنذا لأُمَةٍ لم تُدعَ باسمي » . ومن جهته ، لا يكفّ القرآن عن ترداد « والله يَهدي مَن يشاء » (٢ ، ٢١٣ ؛ ١٠ ، ٢٥) . و« ثم يتوب الله على مَن يشاء » (٩ ، ٢٧) . إنَّ عدداً كبيراً من علماء الدين الاسلامي يرون أن الصلاة لا تقوى على تغيير عزمِ الله ، بل إن الله قد قرَّر مسبقاً أن يستجيب الى الصلوات التي يُطلَب من الناس أن يُوجِّهوها اليه . فالكتاب المقدس والقرآن ، المنطلقان من اختبارات دينية مختلفة ، ينتهي بهما الأمر الى التطابق عند الوصول . وإن المعونة الإلهية هي آيةٌ من الله لِشعبه ؛ الأنبياء هم أيضاً آيات ورحمة . في سورة مريم ، يقول الله في يسوع (٢٠ ، ٢١) : « وَلِنجعَلَه آيةً للناس ورحمةً مِنّا » . والحال أنه لَيجب بالضبط فهم هذه الآيات .

القلب

حسب الكتاب المقدس ، إنَّ نكثَ بَني اسرائيل المتكرِرّ هو ناجمٌ عن

نقصٍ في الادراك . إنهم يكتشفون الله في نِعَمِهِ وينسونه في اليُسر . لا يكفي لِقاؤه في البريّة بل يجب الحفاظ عليه في الداخل في السرّاء . لا يكفي تسلم الشريعة في سيناء ، بل يجب أن تكون هذه الشريعة محفورة في القلب . لِذلك أَوحى الله الى إرميا (٢٤ ، ٧) : « وأويتُهم قلباً لِيَعرفوني إني أنا الرب فيكونون لي شعباً وأكون لهم إلهاً لِأنهم يرجعون إليَّ بكلِّ قلوبهم » . القلبُ إذاً هو المهمّ . وكتَبَ صاحبُ المزامير أيضاً سائلاً الله أن يخلق فيه قلباً نقيّاً (مزمور ٥٠ ، ١٢) ، كما نقل إرميا النبيّ (٤ ، ٤) كَلاَمَ الله : « اختتنوا لِلرب وأَزيلوا قُلَفَ قلوبكم » . ما مِن شيءٍ أسوأ من قلبٍ مُتصلّب ، من قلبٍ تائهٍ ومُتصلّب (إرميا ١٨ ، ١٢ ؛ أشعيا ٤٤ ، ٢٠) .

يُميِّز الأنبياء بوضوح بين الشريعة الخارجية والشريعة المستبَطنة . فالأُولى لا يُمكنها أن تضمنَ الخلاص . ما هو سببُ هلاكِ الناس ؟ « فقال الرب بما أنهم تركوا شريعتي التي جعلتُها أمامَهم ولم يسمعوا لِصوتي ولم يسلكوا فيها بل اتّبعُوا إصرارَ قلوبهم » . ويستعمل أشعيا صورةً جدّ مثيرة : الشريعة في نظر الذين يتخذونها من الخارج هي كقاعدةِ نظام يُطبِّقها على أولادٍ معلّمٌ شديد السلطة . « لِمَن ترى يُعلِّم العلم ولِمَن يُفقِّه في الخطاب أَلِمفطومين عن اللّبن لِمفصولين عن الثدي . وصيّةٌ على وصيّة ثم وصيّةٌ على وصيّة . فرضٌ على فرض ثم فرضٌ على فرضٍ . شيءٌ من هنا وشيءٌ من هناك . . . لكي يذهبوا ويسقطوا الى الوراءفيُحَطّموا ويُصطادوا فيُؤخَذوا » (أشعيا ٢٨ ، ٩ - ١٣) . هذا المفهوم لِشريعة محسوسةٍ كخارجية فقط ، وتقود الى الهلاك ، يُذكِّرُ بذلك المفهوم الذي يندِّد به القديس بولس . وبالمقابل ، إن الشريعة المستبطنة هي قادرة على أن تخلِّص لِأنها تربط الانسان بالله : « اجعل شريعتي في ضمائرهم واكتبها على قلوبهم وأكون لهم إلهاً وهم يكونون لي شعباً » (إرميا ٣١ ، ٣٣) . إنَّ استبطان الشريعة هذا لَيقود إلى قِيَمٍ نجدها ثابتة ، وبحرفيّتها تقريباً ، في الرسالة المسيحية : « أهكذا يكون الصوم الذي آثرته اليوم الذي يُعَنّي فيه الانسان نفسه . . . تُسمّي ذلك صوماً ويوماً مرضياً للرب . . . أليس هو أن تكسرَ لِلجائع خبزك وأن تُدخِلَ البائسين المطرودين بيتك وإذا رأيت العريان أن تكسوَه » (أشعيا ٥٨ ، ٥ و٧) . في هذا المعنى بالذات يُلقي المسيح تعليماً

مشابهاً ، يندِّد فيه بِرياءأولئك الذين لا يصومون إلّا ظاهرياً (متى ٦ ، ١٦ - ١٧) ، بينما المطلوب هو صومٌ باطني لا يظهر إلّا « لأبيك الذي في الخفية وأبوك الذي ينظر في الخفية هو يُجازيك » (متى ٦ ، ١٨) . الله حاضرٌ في أعماق القلب . لكنَّ طُهرَ القلب لأمرٌ ضروريّ ، ومن هنا أهمية الطُوبى الثامنة : « طوبى لِلنقيّة قلوبهُم لأنهم يعاينون الله » . والقديس لوقا (٨ ، ١٥) ينقل التفسير الذي يُعطيه يسوع في صدد مَثل الزارع : « وأمّا الذي سقط في الأرض الجيّدة فهم الذين يسمعون الكلمة فيحفظونها في قلب جيّد وصالح ويُثمرون بالصبر » . يُذكّر تعبير لوقا بـ « كالوكاغانيا » المعلِّمين الأخلاقيّين اليونانيّين التي تدلّ على جمال السلوك الأخلاقي عند إنسانٍ كريمٍ المَحتِد . فيسوع نفسه « وديع ومتواضع القلب » (متى ١١ ، ٢٩) ، وقد أَضرم كلامه قلبَ التلميذَين على طريق عمناوس : « أمَا كانت قلوبُنا مضطرمة فينا حين كان يُخاطبنا في الطريق » (لوقا ٢٤ ، ٣٢) . وها هو القديس بولس يقول : « لأنه بالقلب يؤمن الانسان لِلبرِّ » (رسالة بولس الى أهلِ رومية ١٠ ، ١٠) وأنَّ « محبة الله قد أُفيضتْ في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطيَ لنا » (رسالة بولس الى أهل رومية ٥ ، ٥) . إنه يصلّي من أجل المؤمنين في أفسس ويقول : « لِيُعطيكم إلهُ ربنا يسوع المسيح أبو المجد روحَ الحكمة والوحي في معرفته ، إنارة عيون قلوبكم لِتعلموا مَا رجاء دعوته وَما غِنى مجد ميراثه في القديسين » (رسالة بولس الى أهل أفسس ١ ، ١٧ - ١٨) . إننا لا نتوخّى في جميع هذه الشواهد إلّا التنويه بأهمية القلب دون أن نحتفظ بالعقائد الغامضة ، وذلك ليس لأننا نبخس قيمتها الأساسية . لكنّ المذاهب العقائدية تتباعد وتختلف . وبالعكس ، إنّ اكتشاف الدَور الأوليّ الذي يلعبه القلب بوساطةٍ من الرسائل الثلاث ، لَهو نقطة تقاربُ . فلْنهنّىء أنفسَنَا على اكتشافها .

علينا ألّا نُخفي ، بكلّ تأكيد ، إنه هنا أيضاً ، تعلو بعض الأصوات المتنافرة التي ، كما سنرى على كلّ حال ، تتّجه الى الزوال . في اعتقاد اليهود والمسيحيين ، القلب هو مكان الحب . فسفر تثنية الاشتراع (٦ ، ٥) يُعلِّم ما يلي : « فأَحبب الربَّ إلهك بكلِّ قلبكَ وكلِّ نفسكَ وكلِّ قدرتك » وفي (٤ ، ٢٩) : « وتطلبُ من ثَمَّ الربَّ إلهك فتجده إذا التمستَه بكلِّ قلبكَ

وكلِّ نفسك » . والأناجيل تستعيد وصيّة الحبّ هذه وتضعها في المرتبة الأولى ، فوق جميع الوصايا الأخرى لِأنّ « الله محبّة» (رسالة يوحنا الأولى ٤ ، ١٦) .

لكنّ الاسلام ، وعلى الأقل حسبما يفقهه عددٌ كبير من المسلمين المتقيّدين أساسياً بحرفيّة الشريعة ، يخفِّف من أهمية المحبة هذه إلى حدِّ إزالتها . وحدهم المتصوِّفون يرفعونها ويُعطونها مكانَتها . مهما يكنْ من أمر ، فالقرآن يشدِّد بإلحاح على القلب والصدر كما على السِّر ، وعلينا أن نكتفي ببعض الشواهد المختارة مِن بين عددٍ كبير من الآيات . فالله يقول لِمحمّد مثلاً : (٩٤ ، ١) : « أَلَمْ نشرح لكَ صدرَك » . وهذا الشرح ليس بمِنّةٍ مخصّصة للنبيّ : إنه مكتوب في (٦ ، ١٢٥) : « فمَن يُرِد الله أن يَهديَه يشرح صدرَه للإسلام » ، فيكون حينئذٍ ذلك الانسان « على نورٍ من رَبّه » (٣٩ ، ٢٢) . وموسى كان قد سأَل الرب أن يشرحَ له صدرَه (٢٠ ، ٢٥) . كذلك ابراهيم ، وهو يذكر يومَ الدين (٢٦ ، ٨٩ـ ٩٠) ، يتكلّم على المتّقين الذين يأتون الى الربّ « بقلبٍ سليم » (راجع ٣٧ ، ٨٤) ، لِأن الكافرين والمُرائين « في قلوبهم مرض » (راجع ٢ ، ١٠ من بين آياتٍ عديدة أخرى) . إنه ذِكر الله الذي يمنح سلام القلوب (١٣ ، ٢٨) : « هو الذي أَنزَلَ السكينة في قلوب المؤمنين » (٤٨ ، ٤) . فالجنّة موعودٌ بها لِمن يخافون الرب الغفور بالغيب (أي السرّ) ويتقدّمون بقلبٍ مُنيب . إنَّ الآية (١٦ ، ١٠٦) تأتي على ذكر مَن كان قلبه مُطمئناً بالإيمان ، لِأنَّ « مَن يؤمن بالله يهدِ قلبه » (٦٤ ، ١١) . ولْنكتَفِ بهذه الأمثلة ، لكن ليس بدون التذكير أنه في القرآن ، كما في الكتاب المقدس ، يمكن أن يكون القلبُ شريراً ،وأن يكون الصدر « منفتحاً باتساع لِلكفر » (١٦ ، ١ـ ٦) . وحينئذٍ يطبع الله على قلوب الكافرين (٧ ، ١٠١) . في كلِّ الأحوال ، الله يفحص القلوب « ويحول بين المرء وقلبه » (٨ ، ٢٤) .

أمّا بالنسبة الى السرّ ، فإنه واردٌ أيضاً في الوحي القرآني . غير أنَّ صورة هذه العبارة لا يبدو أنها تشير مباشرةً إلى حقيقة القلب الأكثر عمقاً . إنها تنطبق بنوعٍ خاص على سرِّ الأعمال التي يُبقيها الانسان خفيّةً تعارُضاً مع تلك التي يقوم بها علانيةً ، وبالعموم على كلِّ العواطف والأفكار التي لا يُباح بها ، لكنّ

الله يعرفها . في مُصطَلَح الصوفيين ، يأخذ السرّ معنىً أونطولوجياً لِيدلَّ على حقيقة الكائن البشري الأكثر حسياً وصدقاً ، فيقترب حينئذٍ معناه من المعنى اليوناني المسيحي .

وُجِّهت إذاً الرسالة الكتابية الى جماعة كانوا في « وضعٍ » حياتي مختلف عن وضع المسلمين الأولين . فقد استدعت وَرَعَ وتفكيرَ اليهود في مُتَّجهٍ أدّى بهم إلى تصوّر الله كمخلّص ، وكمخلّصٍ لشعبهِ أولاً ، ومن ثمّ ، إلى تصوّرٍ الله كربٍّ شاملٍ وخالقٍ كليّ القدرة . أمّا الاسلام فإنه ، بالعكس ، يدفع بمؤمنيه في طريقٍ يمضي في اتجاهٍ معاكس : إنه ينطلق من التأكيد على أنَّ الله هو الربُّ في تعاليه المطلق ، يتكلّم في سرمديته ويُطلّ على تاريخ البشر من عَلٍ . ثم يُظهِر نفسَه كمخلّصٍ حَليمٍ غَفور ، وتُضحي مشيئته الفظّة الصارمة إرادة بالنسبةِ إلى المؤمنين . غير أنَّ فكرةَ الإرادة ، بالعربيّة كما بالعِبريّة ، تشمل فكرة المحبّة . فكان من الطبيعيّ أن يلتقي الخطّان ، لا في مَسارِهما التاريخي الظاهر ، بل في مَسارِهما داخلٍ تأمّلات المؤمنين في الرسالة التي تقبّلوها . إنهما يلتقيان في هذا المكان من الحَقيقة البشرية الذي يُسميّه الجميع : القلب . فتأمُّلات البريّة والشريعة التي أُعطِيَت لليهود في البرّية جعلتهم يكتشفون القلب . وتأمُّلات الهجرة والجهاد قادت المسلمين الى الاكتشافِ عينهِ: الهجرةُ والجهاد هما بالفعل علامتان لِغياب كلِّ نفاقٍ بالنسبة الى المسلمين ، كما هما علامتان لِصحةِ الايمان . أمّا المسيحيّون ، وَرَثةُ الاختبار اليهودي المباشرون ، فإنهم يتموضعون مباشرةً على مستوى القلب ، فالقلب إذاً هو المحور الذي تتجّه نحوه الرسائل الثلاث ، مهما كانت تعارضاتها العقائدية ، وهذه الرسائل بالذات هي التي تُشير الى ذلك .

ويمكن القول ، والحالة هذه ، إن الاختبار الروحيَّ ، بل المغامرة الروحيّة لِصوفيّي الأديان التوحيديّة الثلاثة ، لَترسخ في القلب بالضبط . لذلك ستتّجه نحوهم . إنَّ ثمةَ قراءةً صوفيّةً ، ولا سيّما فهماً صوفياً لِكلٍّ من الرسائل الثلاث ، وكلٌّ واحدة منها تُفسِحُ المجال على طريقتها . فليس المطلوب إذاً أن نُخوِّلها إلى قاسمٍ واحد ولا أن نُقيمَ نسبيَّتَها تبعاً لعوامل تاريخية خارجية .

فالصوفي اليهودي يعيش رسالته ، كلٌ رسالته ، والصوفي المسيحي يعيش رسالته ، كلٌ رسالته ، والصوفي المسلم يعيش رسالته ، كلٌ رسالته . لكن يتّفق لكلٍ منهم ، وهو يعيش قِيَمه الخاصة ، أن يتمكّنَ بالفعل من الانفتاح على قِيَم الإثنين الآخرين ، فينبثق تشاركٌ أكيد ويتألّق على مستوى الاختبار الدينيّ ، اختبار يكون القلب وحده قادراً عليه .

اختبار وحقيقة

أمّا بالنسبة الى الباقي ، فهنالك تباينٌ . مَن هو الله بحدِّ ذاته ؟ إن الذين يعبدونه لا يعرفون ذلك حقاً إلاّ في الحياة الأخرى . وما هي هذه الحياة الأخرى ؟ يجب أن تُعاش لكي تُعرَف . وشأن ذلك شأن السؤال عن طبيعة ومصير الانسان . حول مختلف هذه النقاط التي تتعلّق بالحقيقة الأولى والحقيقة الأخيرة ، كلٌ واحدةٍ من الرسائل الثلاث تُعطي تعاليم هيهاتِ أن تتطابق . والسعي الى التوفيق فيما بينها هو عملية غير مُجدية : فإمّا أن تكون جميعُها باطلة أو أن يكون واحدٌ فقط من هذه التعاليم صحيحاً . لكن حينئذٍ أيُّ معنى يُعطى للمطابقات والمماثلات التي بسطها الصوفيون ؟ أيجب علينا القول إنها وحدها ترتدي أهميّة لِأنها بحقّ مطابقات ، بينما أنَّ حقيقةً تدَّعي أنها لَكذلك ، وهي تُقاوم الضلال ، ليس لها أيّة أهمية ويجب ألاّ تُؤخذ بعين الاعتبار لِأنها بحقٍ تعترض ؟ بعضهُم يَنزع إلى هذا التفكير ، ويسألون في أعقاب بيلاطس « ما هي الحقيقة » . أمّا إذا لم يكن ثمة حقيقة ، فالمطابقات هذه تَغدُو هي عينها بلا قيمة . وفيمَ تهمّنا لِجهةِ نوعيتها ؟ ألا تحملُ سوى معنىً إناسيّاً ؟ بعض الناس من ذَوي الخصائص (الصوفيون) هم على هذه الشاكلة ، ولا شيءٍ أكثر . وثمة آخرون نقتصر على تصنيفهم . لكنّ العقل الموضوعي والمُصنِّف هو أيضاً عقلٌ له خصائصُه . فهل يُصَنَّف هو عينه ؟ وما قيمة تصنيفه حينئذٍ ؟ ونقع في نسبويّةٍ كاملة ، أو أنه لا يُصنَّف ويتخذ مكانه باسم إناسيّةٍ معروفةٍ بعلميّة ، فوق العقول الأخرى التي يُصنّفها في بطاقياته . لكن بأيّ حق ؟ فهل يكون لِعِلْم زمانٍ ما قيمةٌ مطلقة ؟

لَنا ما يبرّر في اعتقادنا أنَّ ثمة حقيقة، وإن لم يَقوَ الإنسان على الأمل

في اعتناقها وولوجها كلياً . تتخذ المطابقات الصوفية المتحدرة من رسائل متناقضة ومانعة معنىً ، وذلك لأنه يوجد حقيقة . لكن ما هي هذه الحقيقة ؟ وهل هي معطاة لنا في صِيَغ الرسائل بالذات ؟ نعم وكلّا . نعم ، لِأن الأديان الثلاثة الموحىَ بها تنقل الينا حرفياً عدداً ما من المواضيع الايمانية التي يجب أن تحظى بالموافقة والتي ، من دين توحيدي إلى آخر ، تتنافى بالتبادل . فكل مؤمن يعتقد حينئذٍ إن حقيقة ديانته هي الصحيحة . وكلّا ، لِأن أيّةً من هذه الرسائل لا تأمر بالتقيُّدِ بها حرفياً ، وبتخزينِ مجموعة عقائد مقرّرة للتعليم ويُدافَع عنها كمنهجٍ يكون معادِلاً لثروةٍ علمية . إن اللاهوتيّين الذين يُصلّبون هذه المعطيات الموحَى بها لِتصبح قوانين عقائدية صارمة هم ، ولا شك ، نافعون ، لا بل ضروريون لِمؤمني كلّ من المذاهب . الانسان يتمتع بالعقل ولا يستطيع أن يكتفي بإيمانٍ ساذج . عليه أن يطلع على ما يؤمن به ، ولماذا يؤمن به : عليه أن يفهم إيمانه . لكن ليست هذه هي دعوته الدينية والروحية القصوى . عليه بخاصةٍ أن يعيشَ إيمانه . وعيش الايمان يفرض وجود طريق يسلكه . الصوفيون يصفون لنا بعض طرق هذه الحياة التي ، إذا لم تتطابق ، فهي متوازية ، وتلتقي في اللانهاية في الله . هذا أمرٌ لا اعتراض عليه وسوف نتثبّت منه على كل حال .

الجحيم

رُبَّ قائلٍ إذاً إنَّ واحداً فقط من هذه الطُرق يُوصِل إلى الله لأن الحقيقة هي واحدة لا أكثر . كان دفاعٌ عن وجهة النظر هذه ، وإنها لمنطقية ، لكنَّ المنطق ليس الحياة ، والحياة غالباً ما تُحقّق ما كان يبدو منطقياً غيرَ ممكنٍ ، أو على الأقل بعيد الاحتمال . فكيف يُطرح السؤال إذاً بشكل واقعي ؟ الرسائل الثلاث تدعو الانسان الى المضيّ نحو الله ، الإله الوحيد . اليهود والمسيحيون والمسلمون يلبّون الدعوة وينطلقون في الطريق . وها نحن إذاً نسير جميعاً على الأرض على مدى وجودنا الدنيوي . أيُعلن كل فريق من المؤمنين ، باسم حقيقة دينه ، أنَّ الفريقينَ الآخرينَ لا يستطيعان أن يَصلا إلى الله لِأنهما في الضلال ، وأنهما سيهلكان ويُطرحان في الجحيم ؟ هذا ما دُوفِعَ عنه من جهةٍ

إلى أخرى ، وبخاصّةٍ بين المسيحيين والمسلمين الذين يملكون نصوصاً أكثر وضوحاً من اليهود عن جهنّم . هذا النوع من الإدانة قد اضمحلّ كلياً على ما يبدو في أيامنا هذه من الفكر المسيحي ، ولم تعدْ العبارة الشهيرة « لا خلاص خارجاً عن الكنيسة » تُفَسَّر بالصلابة التي كانت عليها فيما مضى . فأية خيبة للمسيح الفادي ، والراعي الصالح ، إذا كان مقدار كذا من نِعاجه سينتهي في النار المؤبّدة ! أمّا المسلمون ، فهل يستمرّون في الاعتقاد أن اليهود والمسيحيين سيُلقَون في جهنّم ؟ لا يزال هذا اليقين راسخاً عند البعض ، وعدّة آيات قرآنية تُبرِّر ذلك . لكن لا يُوجد حول هذا الموضوع تصريحٌ واضح ، وكلّ شيء هو وقفٌ على التفاسير . ويمكننا أن نلحظ نصّاً أو نصّين هما في مصلحة المسيحيين : الآية (٥ ، ٨٢) على الأخصّ تُعلِن أن المسيحيين هم أقرب لِلمؤمنين بالمودَّة . إلاّ أنه قد قِيلَ في موضعٍ آخر أنَّ الذين يجاهرون بعقيدتهم هم كفرة (٥ ، ١٧ و٧٢) ، والحال أنَّ الكَفرة محكومٌ عليهم بالجحيم (٣ ، ١٢) . أمّا اليهود فهم ملعونون تكراراً (٥ ، ١٣ و٦٤) ومُعَرَّفٌ عنهم كألدِّ أعداء المؤمنين (٥ ، ٨٢) . وبالفعل ، إن أهل الكتاب الذين يحظون بالرضى هم الذين لم يشطبوا من كتبهم بشرى محمّد أو لم يكتموها ، بحيث أنهم ، لدى مجيء النبيّ ، اعترفوا به وتبعوه . أمّا الآخرون ؟ « الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تِلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون » (٢ ، ١٢١) . مَن هم هؤلاء الخاسرون ؟ وفقاً للتفاسير ، إنهم اليهود الذين يُمارسون شريعتهم ، والمنافقون الذين لا يتصرّفون إلاّ ظاهراً كالمؤمنين الصادقين ، لكنهم لم يجنوا من أعمالهم لا خيراً ولا مكافأةً . إلاّ أن هذه النصوص تتحمّل عدة شروح . فعلى المسلمين أن يُبدوا رأيَهم فيها اليوم .

أمّا في الكتاب المقدس ، فليست الجحيم سوى مقرٍ للموتى ، ومفهومُها كَمقرٍّ للهالكين لا يظهر . وغالباً ما يجري الحديث عن غضب الرب (أشعيا مثلاً ٣٠ ، ٢٧) . لكنّ نار السماءتُبيد خاصةً الأُمم المتمرِّدة على الأرض . وربما لم تكن فكرة عذابٍ أبديّ غائبةً كليّاً بحيث نقرأ في المزمور (١٣٩ ، ١١) : « يسقط عليهم الجمر . يُلقَون في النار والطوفان ولا ينهضون » . ومع ذلك ليس أكيداً أنّ المقصود هنا هو الجحيم . ومن ثَمَّ فإن الكتاب المقدس ،

قلّما يحث اليهود على رَصدِ غير اليهـود لِعقابٍ أبـدي . وعقاب الاشـرار يكون في هذه الدنيا .

أمّا الموقف المسيحي تجاه اليهود فهو مُحدَّد بـوضوح من قِبَـل القديس بـولس في رسـالته إلى أهـل رومية (١١ ، ٢٨ و٢٩) : « وأمّـا مِن جهة الانتخـاب فهم أحبّاءمن أجل الآباء . لِأن مواهب الله ودعـوته هي بـلا ندامـة » . فاضـطهادات اليهود مِن قِبَل اطراف مسيحية ليس لها أيّ مبرِّر كتابي .

فعليـه ، وإن كان ثمـة مخاطـرة اصطدام ببعض التحفظ مِن جهـة الاسلام الشرعويّ والمتقيّد بالحـرف ، يبقى بالإمكـان التسليم بأن مؤمني الأديـان الثلاثـة التوحيدية قد يستطيعون الاجماع على الاعتقـاد أنّ جميع إخـوتهم هم مَدعـوّون الى حياةٍ في القلب ، إلى مسيرةٍ نحو الله وفقاً لثلاثة طـرق تواكبهـا مراحـلُ محدّدة من قِبَـل النصوص المقـدسة التي ينتمي كـلُّ منها اليهـا . هـذا ، وسنقف عـلى أوجـه الشبَـه بين وصف هـذه المراحـل الذي يقـوم بـه الصـوفيـون اليهـود والمسيحيـون والمسلمون .

الصوفيّون والرسالة

فلْنبحثْ إذاً كيف يتلقّى هؤلاء الصوفيون الرسائـل . بشكل عـام ، إنهم يتلقوّنها مثـل جميـع إخـوتهم في الـدين . ولكن لهم طـريقتهم الخـاصـة بهم ، والخـاصّة جـداً ، في قراءةِ هـذه الرسـائل . فـإنهم لا يعملون عـلى استخـلاص الحقـائق العقائـدية منهـا ، وأقلّ من ذلـك، على تحـديدهـا ، بتعابـير لاهـوتيـة . إنهم ، عـلى أبعد تقـديـر ، يتّخـذون الحيـطة في التـأكّـد من أن الـوصف الـذي يعرضونه عن اختباراتهم ليس متناقضاً مـع قانـون إيمانهم . والحـالة هـذه ، يتّفق أنّ تـأملاتهم التي ستُسـيّر وتُنير حيـاتَهم تتجه إلى هـذه النصـوص التي كشفنـا عن التماثل فيها من رسالـة إلى أخرى . إنهم لا يبحثـون لا في اللاهـوت النظري ولا الدفاعي ، لا يُقارنون ، لا يَـدحضون ، لا يُبـالون بـالفهم التاريخي لِكتبهم ، لا يشرحون إعدادَها وتطوّرها . إنهم يتشبثون بتأمُل بعض الكلمات وبعض الجُمَـل ، المثقلة ولا شـك بالاختبـار الـديني الجمـاعي الـذي عـاشـه المؤمنـون الأولـون

والأجيال المتعاقبة ، ولكن المنتعشة بوحيٍ شخصيّ منهم يبعثها لهم دونما أيّ تقليل ، بسبب ذلك ، من المعنى الذي تحمله للجميع .

هكذا ، وبالنسبة الى الحياة الروحية عند قومٍ متمسّكين بمذهبٍ توحيدي على الأرض ، فإن مختلف الصوفيين يكتشفون ويكشفون قِيَماً قريبة بعضها من البعض الآخر ، بحيث يمكن اعتبارُها بدون مشقة كَمُعَبِّرةٍ عن روحٍ واحد . وبالتالي ، فإن الفكر الصوفي المُلهَم من الوحدانية في عالمنا هذا المنقسم ، لَيُعَبِّر عن وحدةِ إلهٍ تميل اليه البشرية ، ويُخوِّل أن نرى في الرسل الثلاثة حَمَلَةَ رسالةٍ وحيدة ، بِصفتها تدعو جميع البشر الى البحث عن الله واكتشافه وحده الحقيقي في أعماق قلبهم .

أمّا بالنسبة الى الحقيقة العقائدية ، كمُعطى أساسيّ للوحي ، فإنها بدون أي شك موجودة ، وإلّا فكلُّ شيء ينهار . إنها بكلِ تأكيد فعّالة في حياة المؤمنين ، وحتى غير المؤمنين . وإنها لَكذلك بدون عِلمهم على الأرجح ، ولِسَوادهم الأكبر على الأقلّ . كلُّ شيءٍ سيتّضح في الآخرة ، مع المعرفة ، عندما يُسافر الانسان لا « إلى الله » حسب تعبير ابن عربي ، بل « في الله » .

ألَمْ يكتب القديس بولس الى أهل كورنتس في رسالته الأولى (١٣ ، ١٢) : « لِأنّا الآن ننظر في مرآةٍ على سبيل اللغز أمّا حينئذٍ فوجهاً إلى وجه . إني أعلم الآن علماً ناقصاً أمّا حينئذٍ فسأعلم كما عُلِمت » ؟

الفصل الثالث

فهم الإيمان وحياة إيمان

القلب شبيهٌ بنقطةٍ بؤريّة تتوارد اليها الرسائل التوحيدية الثلاث كما تسلّمهامؤمنون مُولَعون بالروحيّات ، فالنصوص تدعوهم اليها . والصوفيون ، وهم ينطقون بكلام القلب ، قد شهدوا لِهذا التقارب : إنهم يقولون كيف إن إيمانَ كلٍّ منهم ، يهودياً كان أم مسيحياً أم مسلماً ، هو مُعاشٌ في اختبارٍ دينيّ محسوس . لكنه يجب علينا السَير في هذا الطريق بحكمةٍ وحَذر . فإذا كان استبطان العقائد في القلب يُظهر في الأفق وحدةً عَمديّة لم تُفسح صياغةُ مختلف قوانين الايمان في الارتياب بها في البدء ، لذلك نكرِّر القول أنه لا ينبغي أن نعتبر جميع المعتقدات التي تفصل وتُقسِّم هي غير مجدية ولا أهمية لها . اننا لا نسعى ، ونحن نُذكِّر بلا انقطاع بوجود هذه الفوارق الأساسية ، لإرضاء اللاهوتيّين النظريّين والمؤمنين أو السلطات الدينيّة التي تنتمي بأوفر تبحرٌ الى فكرهم النظري والعقائدي . نريد فقط أن نُبينّ أنه انطلاقاً من هذه الفوارق بالذات قد توصّلنا الى بعض التقارب على الصعيد الروحي . فالصوفيون هم أوّل مَن يُحذِّرنا من طريقة متسرِّعة أكثر مِمّا ينبغي، وذلك بقدر ما هم يستندون الى نصوصهم الكتابية الخاصة بكلٍّ منهم ، مُقتبسين منها غالباً الفاظاً وتعابير هي مُثقلة ، بنظرهم ، بِقيمَ غنيّة على وجه الخصوص ؛ لكن أيضاً بقدر ما هم يستندون الى أفكارٍ مُلهَمَة من العقائد التي يعتنقونها كمؤمنين لا أكثر .

لا مُلاءَمة التعبير الصوفي : رجوعه الى العقيدة

ما هي في الواقع مفارقة اسلوبهم ؟ إنه أسلوبٌ يتوخّى وصفَ ، لا بل

إبلاغَ اختبارٍ لا يُفصَح عنه . إنه لَمِن الصعب إن لم يكن من المستحيل تأكّدهم من أنهم قد عاشوا الحالات الصوفية عينها . والحالة هذه ، يُصبح غير مُؤَمَّلٍ بالأحرى أن يحظوا بطريقةٍ لإدخال قارئهم الجاهل ، ولو كان مؤمناً ، في العالَمِ الروحي الذي هو عالَمهم . فَلُغةُ الصوفيّين هي تلميحيّة ، مجازيّة ، رمزيّة ، لكن دائماً غير ملائمة . إنها تُوحي ، تدعو الى التفكير ، الى التأمل ، تمهّد سُبُلاً مُرتَقَبة ولا تحصر قَط موضوعها بالضبط . فهل يمكن حتى التفكير بأنَّ لها موضوعاً بينما هي تستغرق في أعماق اللاموضوعيّة ؟ إنها لا تتمكن حتى من أن تُقنِعَ بأن هذه الذاتيةتتمتع بواقعية ، وليس مَردُّها الى تخيّلات باطلة وهواجس فارغة ، لا بل إلى أوهامٍ شبه مَرَضانيّة . ما مِن صوفيٍّ قَط قد نقلَ إلى أيٍّ كان الاختبار الذي قام به . إنه لا يقدر ، على أفضل وجه ، إلاّ على الإيحاء به ، لكن فقط الى الأكفاء مِمَّن يُحدِّثهم قلبهم بذلك وحدهم ويفهمون ، من هذه الوجهة ، ما يُشير اليه . والحالة هذه ، من هم الناس الأكثر كفاءةً على ذلك طبيعيًّا ؟ إنهم بالضبط أولئك الذين يَخبرون الايمان الأساسيّ لهذا الصوفيّ ، وعلى الأخصّ يشاطرونه هذا الايمان ، وبالنتيجة يُجيدون فهمَه عقائدياً .

الحقيقة التي يريد الصوفي وصفَها ، إذا كان ثمة حقيقة ، هي في نهاية كلامه ، نهايةٍ بإمكان الفهم أن يطمحَ اليها من دون أن يُدركها البتة . فبالفعل عندما نقرأ مخطوطة صوفية ، قد تتأثر وتتحرك مشاعرنا وتُجذَب بما لِخافِيتها مِن مثيرٍ للحَماس . لكنَّ عقلنا هو الذي يبحث عن الإدراك . قد نَظنُّ أنفسَنا أصحابَ رؤيا ، لكننا لا نعلم مَا إذا كانت هذه الرؤيا حقيقية أم وهمية . في أكثر الأحيان ، نحن لا نكفّ عن نقلِ ما يُؤثّر فينا إلى جوٍّ هو جوُّنا ، بدون أن نتأكّد من أنَّ هذا النقل لا يُفسِدُ ما رغبَ الصوفي في إبلاغه . فيكون مَثَلُ ذلك كالإنطباع الذي تُولِّده فينا قصيدةٌ رمزية . ليس علينا أن نخلط بين الثرثرة التي يمكن التمادي فيها بشأن نصٍّ ما ، ورسالة هذا النص الحقيقية ، بالرغم من كونها ربمّا غير مفهومة ، والحال أنه ، في الوضع الذي يُشغلنا ، لقد بات من الثابت أن العقل البشري لا يستطيع أن يعتنق الله ، وعلى أبعد تقدير ، أنه يتوصّل إلى « لَمسِه » حسب قول ديكارت «Descartes» .

هـل يمضي اختبار الصـوفيّين إلى أبعـد من ذلك ؟ سؤالٌ بـات بلا جـواب نهائي . فـإمّا نؤمن أو لا نؤمن بمـا يَصِفـونـه من حـالاتهم . لكنَّ الشيءَ الأكيـد هـو أنه إذا آمن الانسـان العـاديّ بمـا يَصِفـون ، فهـو لا يؤمن إلاّ تِبعـاً لـلإيمـان الذي هو إيمانه في عقائد الدين الذي يُجـاهر بـه ، وبالتـالي ، فلا قيمـة لِشهادات الصوفيين لِمَنَ لا يكون مـوضوع نِعَمٍ خـاصّة ، إلا بـالنسبة الى مضمـون مُعتقده الديني . وندرك إذاً تماماً أن افعال الصوفيـين لا تستطيـع أن تتّخذ معنى وأهميـة ، في نظر البشرية بوجهٍ عام ، إلاّ بقدر ما تكون مرتكـزة على عقـائد ومُثبَتَة منها . إنـه لَجائـزٌ حتى المضي في القول ان الصوفـيين انفسهم ليسـوا أكيـدين من انهم لا يقعـون في أوهام المخيلّة أو الشيـطان ، إلاّ إذا استنـدوا الى حقـائق عقـائـديـة أكيدة لاهوتياً. فالقديسة تـريـزيـا دافيلا «Therèse d'Avila» مثلاً اعتـادت أن تستشـير معلّمَها الـلاهـوتي ، لا لِتَخضَـعَ لـه بصـورةٍ عميـاء ، بـل لِتُخضِـعَ لـه الاختبـارات التي كانت تقـوم بها . وقـد جاء في Livre de sa vie (ch. x) « كـلّ ما سيكون ناقصاً يكون ناجماً عنيّ . وأرجوكَ ، أبتِ ، أن تحـذفه » . وفيـا يتبع ، وهي تخاطب إمّا الأب إيبانييز P. Ibanez أو الأب كـارسيادي تـوليدو P. Garcia de Toledo اللّذين ألحّا عليها أن تروي كتابةً ما أغـدقه الـربُّ عليها من نِعَمٍ في الصـلاة ، أضافت قـائلةً : « إني افترض ، بـطبيعة الحـال ، أن تكـون مُـطابقـةً لإيماننا المقدس الكاثوليكي ، وإلاّ ، يا أبتِ ، أَلقِهـا في النار عـلى الفور . وأنـا ، منـذ هذه اللحـظة ، أُذعِن لذلـك . سأقـول إذاً ما يحـدث فيَّ . فإذا كـانت هذه الرواية مطابقةً لِمُعتقَدَاتنا ، أتتكَ ربما ببعض الفائدة . في حـالة العكس ، أَنقـذْني من الضلال كيلا يجد الشيطان مـا يفيد منـه حيث كنتُ أنا بـذاتي أعتقد إني أجني نفعاً » . هذا ، وسنستند بشأن هذا الموضوع الى مؤلّف جانـين بواتـرِي «Jean-nine Poitrey» :

Introduction a la lecture de Thérèse d'Avila (ch. 2.: L'expressıon Thérèsienne, 2: Rôle de théologicus, pp. 44- 47).

إنَّ همَّ البقاء في الأرثوذكسيـة هو بـدون شك وبنـوعٍ خاص همٌّ كبـير عند الصـوفيّـين الكـاثـوليـك . وليس أقـلّ صحـةً من ذلـك أنَّ الجميـع يـرجعـون باستمرار ، وبمـا يُقارب الـوضوح ، الى سلطة النصوص المُوحى بهـا والتي هي

بمثابة أساس لِتأملاتهم . وإنهم بالنتيجة لا يُهملون قطعاً وجهة النظر العقائدية . هذا ، وسنعمل على اكتشاف إثباتات أخرى .

فضلاً عن ذلك ، تحذّر النصوص المقدسة من الرغبة في رؤ ية الله ، ويتّفق الكتاب المقدس والقرآن حول هذا الموضوع على الرغم من فوارق التعبير . لم يَغِبْ عن بالنا قطعاً ذلك المقطع المهمّ من سفر الخروج (٣٣ ، ١٨ - ٢٣) حيث يطلب موسى رؤ ية مجد الله ، فيجيبه الله : « قال أرِني مجدك . قال أنا أُجيز جميع جودتي أمامك وأنادي باسم الرب قدّامك وأصفح عمَّن أصفح وأرحم مَن أرحم » . ويتابع الله قائلاً : « أما وجهي فلا تستطيع أن تراه لأنه لا يراني إنسان ويعيش . . . هوذا عندي موضع . قِفْ على الصخرة ويكون إذا مرَّ مجدي أني أجعلك في نُقرةِ الصخرة وأُظلِّلك بيدي حتى أجتاز ثم أُزيل يدي فتنظر قفاي وأمّا وجهي فلا يُرى » . ونجد الفكرة عينها في القرآن (٧ ، ١٤٣) : « ولما جاء موسى لِميقاتنا وكلّمه ربه قال ربِّ أرِني أنظر اليك قال لَن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقرَّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربُّه لِلجبل جعله دكّاً وخرَّ موسى صَعِقاً » . كانت هذه المسألة موضوع جدال فيما بين علماء الإسلام لِمعرفة ما إذا كان ضيوف الجنّة يرون الله ، وإذا كانوا يَرونه فبأي مفهوم يمكن التكلّم على الرؤ يا : أسيكون ذلك بِعَينَي الجسد المنبعث أم بالقلب ؟ لكن مهما يكن من أمر ، فعلماء الناموس والملافنة يُجمعون على الاعتراف بأن الانسان ، ضمنَ إطار الحياة الدنيا ، لا يستطيع أن يتمتّع بهكذا رؤ يا . فعلامَ تقوم إذاً تأملات الصوفيّين ؟ ما الذي يُظهره لهم الله عن ذاته ، دون أن يُبيدَهم بهذا الإظهار ؟ أم أنه يجب الاعتقاد ، مع بعض الصوفيين الهنود الذين استطاعوا على كلِ حال أن يؤ ثروا في هذه المسألة ، أنه بالدنوِّ من الكائن المطلق يختفي المخلوق فيه كلياً . هذا المفهوم يُشبه نوعاً ما الفكرة التي يُدافع عنها بعض الفلاسفة والقائلة ان العقل البشري ، على مستوى فعل العقل الكامل للمعقولات ، يُستَنفد من قِبَل العقل الأوحد ويتجرّد من فرديّته .

كيف الوقوف على هذا الأمر ما دامَ اختبارُ الانخطافيّ النهائي لا يُوصف ولا يُمكن الكشف عنه ؟ لكن بالمقابل ، إذا لم يكن بالامكان مرافقته حتى نهاية

شطحته ، فليس من المستحيل إتّباعه في شوطٍ من الطريق ، على طول المراحل التي تواكب سَيرَه نحو الله . أمّا الأوصاف التي يأتيها ، وغالباً ما تكون كثيرة الاستعارات ، فتكلِّم المخيّلة وتكشف عن مكنونها للذهن . زِدْ على ذلك أن إله الصوفيّين ليس فقط الإله الذي يكشف لهم عن ذاته في المرحلة النهائية من ارتقائهم . إنه حاضرٌ بشكلٍ من الأشكال عند كلِّ خطوةٍ من خطاهم على الطريق ، إنه يشفّ عن ذاته مِن خلال كلٍّ من الحالات التي يجود عليهم بالاستمتاع بها . ويمكننا حينئذٍ أن نفهم ، على الأقل ، ما يقولون لِتعذُّر اختباره ، ونكوِّنَ فكرةً عن هذا الإله الذي هو قصداً إلهُ جميع المؤمنين ، لكنه يُنعِم على بعض النفوس المختارة باقتراب خاص كلياً .

إن الإله الوحيد هو النهاية الوحيدة لِما يهدف اليه جميع الصوفيين الموحّدين. فمِن هذه الوجهة أنه هو هو للجميع . إلاّ أن الشكل الذي يمثل به الله لديهم من خلال كلٍّ من الأديان الثلاثة سيكون تأثيره حتمياً على التعبير الذي سيتلبسُّ به اختبارهم لله . لكن على قدر ما يكون الصوفيون رجال صلاة لا رجال بحثٍ تجريدي ، يكون مُحَقَّقاً أن صلاتهم وعبادتَهم تخاطبان الإله نفسه ، إذْ أن لا إله آخر إلاّ هو . لا يهمّ حينئذٍ أن تكون كلمات هذه الصلوات والحركات التي ترافقها والفترات الزمنية التي تُلِيَت فيها مختلفةً فيما بينها . فتسبيح وتمجيد الإله الواحد هما واحد . ويمكن القول على حدٍّ سواء : « هلّلو إل » بالعبرية ، « الحمد لله أو سبحان الله » بالعربية ، « دوكسا إن هيبسيستويس تِيُو » باليونانية ، « كلوريا إن إكشلسِس دِيُو » باللاتينية . فإلى الإله ذاته تصعد هذه الكلمات . لكن إذا كان الانسان الذي يُصلّي يرتفع هو نفسه على أجنحةِ صلاته ، فهل يتوصّل معها الى اكتشاف إلهٍ هو ذاته الذي يكتشفه رجال الصلاة بالطُرق التي يُقدِّمها لهم الإيمان الخاص بكلٍّ منهم . وبتعبير آخر ، إذا كان على الصلاة ألاّ تعود الى صلاةٍ على الأكروبول ، فهل باستطاعتها ألاّ تكون مدموغة بمؤثِّرات عقائدية . هذا السؤال يرمي الى البعيد : هل ثمة من حاجة الى رسائل مُوحىً بها لأِجل عبادة الإله الواحد ؛ وإذا تمكّن فيلسوفٌ ما ، بطريقةٍ عقلية ، من الإيمان بهذا الإله ، وارتأى معقولاً أن يُصَعَّدَ اليه صلواتٍ ، موجِّهاً نحوه تأملاته ، فهلاّ يكون بالضبط في وضع

المؤمن ، ذلك المؤمن ، سواءً يهودياً كان أم مسيحياً أم مسلماً ، المفتقِر الى العون الروحيّ ؟ لكن إذا شئنا ، مع باسكال «Pascal» ، أن نُبقيَ فرقاً كاملاً بين إله ابراهيم وإسحق ويعقوب من جهة ، وإله الفلاسفة من جهة أخرى ، فينبغي أن يكون لِخاصَّةِ كلِّ رسالة وقعُها حتى في مناهجٍ ، لا بل في طبيعة الصلاة . ويتّضح إذاً أن ليس باستطاعتنا أن نتوصّل الى التهرُّبِ منَ الفروق .

قصديّة الطرق الصوفية

لكن ربما لم نحترم أحد الفروق المهمّة . فعندما لاحظنا أن الرسائل الثلاث تخاطب القلب وإن حياة القلب هي أساسياً حياةُ صوفيّي الأديان الثلاثة ، قد أعتقدنا أننا سنجد في اختبارهم الوحدة القصدية لهذه الأديان . غير أنه كان علينا ، في الوقت نفسه ، الاعتراف بأن هذا الاختبار لا يمكن الإفصاح عنه . فَعَليه ، يُصبح محظوراً علينا أن نبحث فيه عن الوحدة التي كنا نسعى اليها . فهل من الممكن إدراكُها في مكانٍ آخر ؟ لَيبدو كذلك . فبالواقع ، إن الرسائل التي تُسبِّب إشكالاً بتعدّدها لم يعد لها أهميّة في نظر الانسان الذي تمكّن منِ الوصول الى منتهى ارتقائه الروحيّ . مِن ثم ، وبالنسبة إلى استفهامنا ، تُصبح نهاية هذا الارتقاء ، بدون أهميّة في نظرنا : فلا يهمّنا إذاً أن تكون فائقة الوصف ويتعذّر الإفصاح عنها . ليس للرسائل معنى إلاّ بالنسبة الى الطريق الذي تدلّ عليه بُغيةَ الذهاب إلى الله . والحال أنه ليس على الطرق أن تكون متشابهة حتماً لِتنتهي الى النهاية نفسها ، وما يجب أن يهمّنا ، ليس النهاية التي تُوجِّه نحوها ، إنه اتجاهُها بالذات وقصديّتها بالذات اللّذان يُؤخذان في الاعتبار . وإذا وجّهنا انتباهَنا إلى هذه النقطة وجدنا أنه لم تعد الرسائل نفسها ، بصِياغتها المتناقضة ، هي التي تأتي في المرتبة الأولى ، بل طريقة تسلّمِها وعيشها من قِبَل الذين يتسلّمونها . هنا ستنكشف ربّما مطابقةٌ ما ، أو على الأصحّ ، ستتبلور بعض الاتّجاهات المتوازية ، وتتبيّنّ بعض التشابهات .

بشكلٍ مُفارق ، سيتوجّب علينا الإقرار بأنه ليست عقيدة الوحدانية

الإلهية هي التي تتحكّم في طريقة صوفيّي الأديان الثلاثة . فالإسلام قد شدّد بنوع خاص على هذه العقيدة التي يسمّيها « التوحيد » أو إعلان وجود إله واحد أحد تبعاً للقاعدة : لا إله إلاّ الله . لكن أن نقول الله وحيدٌ هو ، فهذا يعني أننا لم نقلْ شيئاً عمّا هو ، وعليه فنحن نُوَلّي الظهر لِمسألة الصِلات الأساسية التي هي بحكمِ الواقع ، والتي يجب أن تكون بحكم الوظيفة قائمةً بين الانسان والله . صحيحٌ أنه لَنستطيع أن نضعَ فلسفةً بكاملها عن « الأوحد » مسترشدين بفكرة أفلوطين ونستخلص هذا النوع من الصوفية التي سُمِّيت نظرية . فإذا ما توقّفنا عند هذا الحدّ ، يصبح من الصعب جداً التخلّص من النتيجة الآيلة الى أن « الأوحد » هو بالنسبة الى الانسان مماثل للعدم إذ لا يمكن أن نقولَ فيه شيئاً ، كائناً من كان . إن جدلية « الأوحد » هذه ترتقي الى بارمنيد «Parménide» أفلاطون . فمِن وجهة النظر هذه ، كلُّ مفكِّرٍ يريد أن يُحقِّق في ذاته فهمَ إيمانه بالله ، أفيلسوفاً كان أم لاهوتياً نظرياً أم صوفياً ، هو مُرغَمٌ على الاعتراف بأنه لا يستطيع أن يتناول مسألةَ وحدة الله إلاّ بوسيلةٍ سلبيّة ، «Via negativa» تُسمّى بالعربية « تنزيه » ، وهي تقوم على أن ننفي عن الله كلّ ما هو ، بالنسبة الينا ، من الكينونة . فعلى أبعد حدٍّ إذاً ، نستطيع القول أن ليس الله شيئاً مماً نسميه كينونة ونعرفه ككينونة .

الإله المستتر

إذا كان بوسعنا إذاً أن نكشف هنا بعض تأثيرات الأفلاطونية الجديدة التي نعود اليها فيما بعد ، فليس أقلّ تأكيداً أن جميع هذه النظرات الفلسفية تستوحي من تأمل نصّ أشعيا عن الإله المستتر «Deus absconditus» : « إنك لإلهٌ متحجّب يا إلهَ اسرائيل المخلّص !» (٤٥ ، ١٥) . في تاريخ القَبلانية اليهودية ، قد تبصرّنا الفكرة الرامية الى أن كينونة الله هي غير محدَّدة على الاطلاق بقدر ما هي « بدون حدود » ، تنجلي شيئاً فشيئاً انطلاقاً من تأملِ هذه الفقرة . كما أن مفكّرين صوفيين عديدين ، كنهمنيد «Nahmanide» مثلاً ، قد عرضوها كأنها العَدَمُ المطلق ، يعني ، لا « عَدَم » الفلاسفة ، لكن المطلق بصفته يحوّل الى العدم كلّ تعين وكلّ تحديد . كتب جرشوم ج . شولم «Ger-

shom G. Sholem» في هـذا الصـدد مـا يـلي : « مـا إن أدرك القـابلون (أتبـاع القبـلانية) الفـرق الأساسي . . . بـين الإله المستـتر الـذي كـان يُسمّى عنـدهم « إنسوف » والصفات أو « سِغيـروت » (أعداد ، قيـاسات ، حـدود) التي يتجلّى بها ويعمل بـواسطتهـا ، حتى أبرزوا الحجّـة التي تستبعد إمكـانية الـ « كَـوَنُوت » (النوايا) الموجّهة مباشرةً نحـو « إنسوف » . إن طبيعـة الإله المستـتر ذاتها كـانت تجعـل هكذا إمكـانية غـير معقولـة . أمّا إذا استـطعنـا أن نلتقي بـه في « كَـوَّنـه » (النية) ، فلا يعود حينذاك ذلك الإله المستـتر الذي لم نجـد له قط تعبيـراً يكون قوياً إلى حدٍ يمكن معه التنـويه بـطبيعته العـويصة والمتسـامية » . Les Origines) de la Kabbale, p. 261) . وفيما يتبع بقليـل (P. 292) كتب ج شولم وهـو يتكلم على صوفية اسحق الأعمى « Isaac l'Aveugle » . القبلانيـة وتلاميـذه : « لكنه مسمـوحٌ الافتراض . . . إن عقـل الله الخالص يمكن تسميتـه عدمـاً ، ليس فقط لأنـه غير محـدّد بأي مضمـون جَـليّ ، لكن لِأن العقـل البشـري الـذي يسعى ، بـالتأمـل ، الى التوصّـل اليـه « ينعـدم » فيـه ، حسب قـول تـلاميـذ إسحق » . هـذا ، ولا نستطيـع ، في هذه التـأملات النـظرية ، أن نهمـل ما لِـلأفـلاطـونيـة الجديدة من تأثير .

سنجـد في التفكـير الاسـلامي موازاة مـطابقة لهـذا النوع من الخـواطـر . فـالآيـة القـرآنيـة (٥٧ ، ٣) تنـطوي عـلى معادلٍ لـلإلـه المستـتر «Deus Absconditus»: « هو الظاهر والبـاطن » . كانت هـذه الآية مـوضوع تـأملات عـديدة ، وبخـاصةٍ عنـد الصوفيـين الباطنيـين المـدعـوّين بحق « الباطنيـة » . أشهر هـؤلاء الصـوفيين، وصـاحـب التـأثير الأكثر انتشـاراً، هـو ابـن عـربي من مـرسية (القـرن الثاني عشـر ـ القرن الثـالث عشر) . وقـد بَنَى نـظامـه عـلى جـدليّة الـظاهر والبـاطن ، الكـائن وتجليّـه . فهـو يحـدِّد ذات الله الخفيّـة بكلمـة « أحـديـة » التي تعني « وحـدة آحـادانيـة » والتي يـأخـذهـا عن الآيـة الأولى من السـورة (١١٢) : « قلْ هـو الله أحد » . فخـلافـاً لِكلمـة « واحـد » التي ، في نـظر ابن عربي ، تُستعمَـل لِتصف كـلّ كـائن يُعتَبَـر في وحـدتـه « واحـداً » ، إن كلمة « أحد » تعني الوحدة المطلقة : هذه هي أحديّة اتباع الأفلاطـونية الجـديدة التي تفوق كل عدد . وهذه الأحـديّة هي فـائقة الـوصف ومتعذّرة الادراك . إنها

ترتسم جانبياً على نَفِي كلَ ما لا يكون هي ، أي كلّ الكائنات المعيّنة في الكون ، وهذا هو مفهوم قاعدة الإجهار بالإيمان : لا إله إلاّ الله . وبالتالي هذه القاعدة هي مبرِّر التنزيه «Via negativa». لكن ابن عربي يُرهِف أيضاً فيتوصّل ، إن جازَ التعبير ، إلى نفيٍ من المرتبة الثانية فيما يتعلّق بذات الله . وبالفعل ، ها هو يكتب : إن الله هو الذي ينفي نفيَ كلِّ إنسان يتّبع الوسيلة السلبية . ورُبَّ قائلٍ ، بلا شك ، إن نفيَ نفيٍ هو تأكيد ، وهذه هي الحال هنا . مع ذلك ، فبهذا النفي المكرَّر يتثبَّتُ الله لِلانسان . كذلك ، إن الأحدية الإلهية لا تعني الصلاة التي تُوجَّه اليه : فالصَلاة لا تَصِلهُ . إنها « الربوبيّة » الإلهية التي تتقبّل الصلوات وتستجيبها . إن كلمة « ربوبيّة » هذه هي متحدِّرة من كلمة « ربّ » التي تتكرر غالباً في القرآن . الله ، الصعب المنال بحدِّ ذاته ، يتجلّى كربّ . وا لحال أنّ هذا الذي يتجلّى هو يتجلّى لِأحدٍ ما ؛ فالربُ هو دائماً ربُ أحدٍ ما : ويضيف ابن عربي إن الرب هو دائماً ربٌ لمربوب ، أي لِكائنٍ يكون هو ربّه . وهكذا تدخل العلاقة الى حضن المطلق (هنا : وا جب الوجود) . هذا ، ونجد الفكرة نفسها مُفصَحٌ عنها في صدد اسماء الله . فلهذه الأسماء وجهان : واحدٌ مُتّجه نحو الذات التي تُظهرها هذه الأسماء عن طريق تسميتها ، والآخر متجهٌ نحو الخليقة التي تسمّيها لها . ليست إذاً وحدة الذات المطلقة هي التي تهم الانسان ، وإن كان أعظمَ المتصوِّفين ؛ إنه الربّ ، وإنها اسماؤُه . فبالفعل ، الله يعرفنا على اعتبار انه عارفٌ وكليّ العلم ؛ الله يخلقنا على اعتبار انه كليّ القدرة ؛ الله يمنحنا الحياة الدنيا والآخرة على اعتبار أنه حيٌّ هو . هذه الأسماء تُعبّر عمّا لا يُعَبَّر عنه عن الذات الإلهية ، لكن ، فضلاً عن ذلك ، إنها تدعو الى وجود الكائنات التي هي بمثابة أولياء عليها .

وجملة القول ، إن المشكلة الأساسية لِهذا النوع من التصوّف تكمن في تبيان كيفية كشف الإله المجهول عن ذاته بذاته بصفته الخالق والملك الذي يحكم العالَم وهو جالس على عرشه ، يقود البشرية الى كمالها التام .

تلك كانت أيضاً ، في اليهودية ، مشكلة روحانية الـ « مِركابَة Merkaba » المركّزة على تأمل رؤ يا حزقيال ، ووجه الألوهة السريّ في رمز

« شِبْه كمرأى بشر » (١ ، ٢٦) ، لِأنه مكتوب : « هذا مرأى شبّه مجد الرب . . . » (نبوءة حزقيال ٢ ، ١) . إنه الله الذي يظهر في مجده ، بهذا المرأى وبهذا الشبه . إنه هو الذي يسعى الى بلوغه عقل هؤلاء الصوفيين . هذا ، وسنلتقي بالهمّ عينه في عدّة تعابير من القبّلانية .

أمّا في المسيحية ، فلا بدَّ من ذِكر ماتر إيكار «Maître Echhart» . فهو أيضاً مدموغ بفكرة الإله المحجوب لإشعيا ، وبمذهب بسودو دوني لاريو پاجيت «Pseudo- Denis l'Aréopagite» الملوَّن بالأفلاطونية الجديدة ، والذي يصف الارتقاء نحو الله بالوسيلة السلبية ، حتى تصلَ النفس إلى « ظلمة اللامعرفة » حيث تُضاء تدريجياً « بإشعاع الظلمة الإلهية » . ويقول « دوني » من ثمَّ عن الله انه « محض عدم » . كما كتب فيه أيضاً ماتر إيكار قائلاً : « إذا قلت الله هو كائن ، فذلك غير صحيح ، إنه كائن فوق الكينونة ونفيٌ أكثر من أساسيّ » (Sermon: «Renovamini apititu mentis vestrae») .

بالطبع ، ليس المقصود أنَّ الله هو عدم وجود بمعنى أن لا وجود له ، ولا بدَّ من التمييز بين فعل الوجود (باللاتينية esse) أو وُجدَ ، وما تسمّيه فلسفتنا المعاصرة الموجود أو الكائن (باللاتينية ens) . بيد أن ما نعرفه هو ما يقع عليه فعل الوجود ، الكائنات ، وبالنسبة الينا ، الوجود (أو الكينونة) هو ما يقع عليه فعل الوجود ، الكائنات . لكن إذا لم يكن الله هذا « الموجود » ، فوجود الله كوجود لِلاموجود متعذّر علينا بلوغه . هذا التمييز هو مُوَضّحٌ تماماً من قِبَل القديس توما الأكويني . وبالتالي ، فإن معرفتنا لله لا يمكن أن تكون إلا تلك التي تنتج عن الوحي . أمّا بالنسبة الى المسيحي ماتر إيكار ، فالله المُوحَى به هو الإله الثالوث والإله الخالق . .فإذا ما وَضعنا جانباً عقيدة الثالوث ، مهما تكن أهميّتها في الإيمان المسيحي ، لاحظنا أن الروحيّات الثلاث في الأديان التوحيديّة الثلاثة تستند الى الإله الأوحد بصفته أوحد ، أقلّ ممّا تستند الى الإله الخالق ، وغالباً ، إلى الإله الذي يُوحي ، إلى الإله الذي يتكلّم ، إذْ أنه بكلمته هو يخلق ويُوحي . مِمّا لا شك فيه أن فهمَ الايمان يتعذّر عليه العبور من الذات المفارقة قطعاً ، والواحدة ، الى خالق يتكلّم بالأنبياء إلى خلائقه . ويمكننا

اكتشاف أدِلّة على هذه الصعوبة في الانطباع المتراوح الحِدّة الذي كان لدى الصوفيين اليهود أو المسيحيين أو المسلمين عن هذه الصعوبة .

في الاسلام ، بنوعٍ خاص ، كان إلحاحٌ شديد على مبدأ الوحدانية الإلهية « التوحيد » . ومع ذلك ، رأينا أن الذين تأمّلوه بأشد ما يكون من التعمق ، كابن عربي مثلاً ، قد انتهوا الى تبرير بحثهم الصوفي ، ليس باسم « الأحدية » ، لكن باسم « الربوبية » . فالقرآن بِمَدلوله الحرفيّ البحت ، يُعلّم دون كَلَل أن هو إلهٌ أحد ، لا شركاء له ولا مشابهين . إلاّ أن الآية الأولى التي ، بموجب السنّة ، قد أُنزِلَتْ على محمّد هي : « إقرأْ باسم ربكَ الذي خلق » (٩٦ ، ١) . فمن الملاحَظ ان الرب هو الذي يُظهر نفسه أولاً ، وبصفةِ الخالق . إن أحدَ مُفسّري القرآن ، فخر الدين الرازي ، قد أدرك الفرق بين نموذجين لِلدعاء ليس استعمالهما اعتباطياً في مستهلّ بعض السُورَ . الأول هو « سبحان الله » والثاني « الحمد لله » . وإن دراسة القرائن تُبيّن ان التسبيح يقصد الله في ذاته ، في تعاليه المجرّد ، « فوق التمام » ، بينما الحمد يقصد الله الخالق ، الذي يُبقي خلائقه ويغدق عليها جميع النِعمَ . فالقرآن يقتصر على تقريب مَظهَرَي الله هذَين تماماً كما أشعيا النبيّ يُقرِّب الإله المحجوب وإله اسرائيل ، الإله المخلِّص . هذا ، وسيحاول اللاهوت الرمزيّ ، بطريقةٍ ما ، أن يشرحَ كيفية العبور من الواحد الى الآخر . وربّما كانت المهمّة أيسر بالنسبة الى المفكّرين المسيحيين وذلك بسبب إيمانهم بالثالوث الأقدس ، إذ يظهر ذلك في كتابة ماتر إيكار (In Gen. II, 1, 1,) : « في اللحظة عينها التي وُجد فيها الله وَوَلَدَ ابنَه ، الإله الشريك في الأزلية والمساوي له في كلّ شيء ، خَلَقَ أيضاً العالَم . الله يتكلّم مرّةً (راجع سفر أيوب ٣٣ ، ١٤) . إنه يتكلّم وهو يَلِدُ ابنه ، لِأن الأبن هو « الكلمة » إنه يتكلّم أيضاً وهو يُوجِد الخلائق » . يفسِّر ماتر إيكار ولا شك نصَّ أيوب بحرّية . لكن يُفهم أن ليس في الأزلية كلمتان إلهيتان متميِّزتان زمنياً ، الواحدة تَلِدُ « الكلمة » ، والثانية تخلق الخلائق . إنها وحدة الكلمة الإلهية التي توضح بأي شكل تمكّنَ ماتر إيكار من القول إن الله يلد « كلمته » في نفس الانسان المخلوقة ، في هذا « العمق » (grunt) الذي يسمّيه « شرارة النفس » (funkelin der seale) إن

الذات الإلهية لَمستترة بالنسبة الينا كما هي مستترة حقيقتنا الجوهرية . فالانسان الذي يتمسَّك بجسده ، بوجوده الزمني ، بتعدّديّة إحساسه وأفكاره ، يسقط في الخطيئة ، مِمّا يعني أنه يصبح عَدَماً بالنسبة إلى الله . وبالمقابل ، عندما يُزيل جميع هذه الحُجب ، أي عندما يعترف ببطلان ما كان يظنه وجوداً ، فإنه يسمع في سكون نفسه الباطني الكلمة المتحدة به بعمق ، والله المحجوب ، الذي كان مجرّدَ عدمٍ لحواسِّه وتفكيره الباطل ، يكشف عن ذاته في كلمته في أعماق نفسه ، ويكشف هذه النفس لِذاتها في وقتٍ معاً . هذا ، ويمكن القول أن الله هو عدمٌ بالنسبة الى الانسان الذي يريد إدراكه ، بينما هو يهب ذاته بصفته الخالق لِمَن يستسلم لإدراك الله له .

بتعبير مختلف ، انها العقيدة عينها التي يُعلّمها القديس يوحنا الصليبي في كلامه عن الـ « نادا » ، اللاشيء . في مؤلَّفه : « Les Epines de l'Esprit (colloque VI) » ، يقول الزوج لِزوجه : « بالإمكان أيضاً أن نضع نصب أعيننا . . أن نعلِّم عدم التفكيرٍ في شيء لِلوقت المطلوب بالتمام حتى تتعرَّى النفس من كل معرفة ومن كلّ إرادة شخصية . فلا يكون لها آنذاك من موضوع إلاّ العَدَم ، إذْ أنها في تلك الفترة لا تملك شيئاً خاصاً بها ، كونها هجرت ذاتها كلياً ، ولا تملك شيئاً منيّ لِأنها لا تعلم بعد مشيئتي ، ولأنها بانتظار هذه المشيئة ، وترفض عَمَلَها الشخصي لِتتلقّى تأثيري . حالما تصل النفس الى هذا الوضع ، أجتاحُها بسرعة ، أُحوِّلها، أضمُّها إليَّ طالما طابَ لي ذلك . . . وبالواقع ، كما إني أخرجتُ كلَّ شيءٍ من العَدَم ، فهكذا ، عندما لم يَعُدْ للنفس فكرٌ ولا مشيئة أصنعُ بها الكمال كلَّه » . الزوج هو المسَيح ، والزوجة ، النفس ، تجيب : « أريد ، يا ربّ ، أن أكونَ دائماً في هذا اللاشيء (نادا) ، إذ أنه ينتج عنه فوائد جمّة للنفس » . فالله ليس إذاً عَدَماً إلاّ في نظر كائنٍ لا يستطيع أن يُدرك الكائن المُطلق . وفي عَدَمِ اللامعرفة بالذات ينكشف الله للنفس .

أمّا بالنسبة إلى المسيحيين ، فهذا الكشف هو فعل كلمة الله ، الأقنوم الذي ، بتجسّده ، تكلّمَ لغةَ البشر على لسان المسيح . هذه العقائد تُضفي بلا

مِراء على الروحيّة المسيحيـة ، ميزةً خـاصة للغـاية لأيُثـار موضـوع نفيِها ولا حتى تمـويهها . ويمكن الاعتقـاد كما سَبَقَ وقلنـا ، إنها تجعل مجـابهـةَ مشكلةِ العبـور من الإلـه المحجوب إلى الإلـه الذي يتكلّم ويخلق ويخلّص أكـثر سهولـة . لكنّ بحثنا لا يهدف الى تقويم مختلف النظريات اللاهوتية الصوفيـة . بالعكس ، إننـا نبحث عن مماثلات . والحالة هذه ، وإذا كان « كلمة الله » في نظر المسيحيـة ، قد صـار أقنـومَ الأبن المولـود منذ الأزل ، وغـير المخلوق ، فلا بـدّ من التسليم بـأن فكـرة الكلمة الإلهية هي حـاضرة في اليهـودية وفي الاسـلام : ولْنلاحظ إذاً أن ليس الله بمتكلِّم فحسب لأن ثمـة وحياً ، لكن ، بـالإضـافـة الى ذلـك ، إنّ كلمتـه هي مقبولة ومفهومة كأزلية .

أمّا في نظر الصـوفيين اليهـود ، وفوق التـوراة المكتوبـة والتوراة الشفهيـة ، فـإن ثمة تـوراة أسمى ، هي كلام الله الأوَّلي ، أو « تـوراة قِدومـا » أي أزليـة أو سابقة الأزليـة ، متماثلة مـع « الحكمة » . بـالنسبة الى أغلبيـة العلماء المسلمين ، ما عَدا المعتزلة ، القرآن هو كلمـة الله الأزلية غـير المخلوقة . من المهم ، والحـالة هـذه ، أن نلاحظ أنّ المعتـزلة الـذين كانـوا يـدعمـون عقيـدة القـرآن المخلوق ، كانوا ، في مجادلاتهم يَعيبون خصومهم لِجعلِهم من الكلمة الإلهيـة حقيقة مشـاركة في أزليـة الله وشبيهـة « بـالكلمـة » غـير المخلوق ، حسب الـلاهـوت المسيحي . ليس ثمـة ولا شك بـين القرآن الـذي هو كتـاب ، وابن الله الـذي هـو أقنـوم ، سوى تشابه بعيد ، ويجوز القول إنه تشابه وظيفيّ . ويُقال قـدر ذلك بـالنسبة الى التـوراة . لكن مع ذلـك ، إن التأويـل الاسـلامي ، وهـو يفسِّـر بعض التعـابـير القـرآنية ، قـد أعطى الكتـاب تفسيراً لم يحتفظ معـه بشيءٍ ماديّ : فهكـذا يـرى ابن عـربي في القلم الذي يكتب والـذي بواسـطتـه الله يُعـلِّم (راجـع السـورة ٩٦ ، ٤) : « القـوة العاقلة الأولى » ، وفي اللوح المحفـوظ (٨٥ ، ٢٢) الذي يُحفَظ فيه القرآن الأزلي ، الـروح الكليّ . هـذا التفسير هـو شبيه بـالتفسير الـذي يؤدي إلى جَعل التوراة حكمةَ الله المُبدِعة .

الإله الذي يتكلّم

نلاحظ إذاً أن إدراكَ الايمان التـوحيدي لا يسعـه إلاّ أن يجد نفسـه كجهلٍ

علميّ في سلبيّة اللامعرفة . لكنّ عقيدة الإله الأوحد ، المتسامي قطعاً والمتعذّر إدراكه ، لها ، مع ذلك ، تأثيرٌ مباشر على تصوّر المذهب الصوفي . فبينما اللاهوتيّ النظريّ القُحّ ينفرد في السلبية ولا يستطيع أن يعتمد إلاّ على مظاهر الإله المحجوب والمجهول ، وهي عينها مظاهر خفيّة ، يعمل الصوفي على تفريغ داخله وإسكات قواه ، مقتنعاً بعجزها التام . وفي هذا العَدَم المُفعم بالصمت ، إنه يستمع إلى الله يتكلّم . وهذا الإله الذي يتكلم معه هو ذلك الإله عينه الذي يتكلّم في وحيه . إنه لَمِن الطبيعي إذاً أن يهتدي الصوفي ، في أعماق ذاته وفي كلام الله الهادىء ، إلى صدى كلمات حدّدتها النصوص المكتوبة بحروف ، وهذا الصدى هو مكبّر الى ما لا نهاية . ففي اختباره ، يتذوق الصوفي حياة هذه الكلمات الحقيقية ونورَها وروحَها . بيدَ أنه إذا كانت هذه الكلمات تحمل عقائد إلى العقل ، فإنها تحمل على الأخصّ قِيَماً روحيّة إلى كلٍّ مَن استوعَبَ ضعف عقله . هذه القِيَم لا يسهل منالها إلاّ على القلب . فهل نقول إذاً إنّ ثمة تعارضاً بين القلب والعقل ، وإنّ العلم اللّدنيّ يتخطّى أصول العقيدة إلى حدٍّ ينتزع منها كلّ أهميّة ؟ كلاّ بلا شك. فكلُّ صوفيّ ينطلق من نصوصه المنسوجة بالأفكار العقائدية ، يتأملها ، وهي تُرشده إلى الطريق . لكن بقدر ما يتقدّم في هذا الطريق ، تستمدّ النصوص التي انطلق منها ،والعقائد التي تحملها هذه النصوص نوراً خاصّاً ، النور الذي ينشره الواقع المُعاش ، وهو مختلف تماماً عن النور الذي ينشره المفكّر فيه . فهل نقول إذاً أنه في الأديان التوحيدية الثلاثة قد يُصبح الاكتشاف والكشف الصوفي قادرين على توضيح العقائد المختلفة ، لا بل المتناقضة ، بحيث يتقاربان وينتهي بهما الأمر الى التوافق ؟ الجواب هو نَعم ، هذا إذا لم يكن التصوّف وهماً . لكن لا يمكن أن يكون المقصود هنا إلاّ غاية يهدف اليها الروحيّون دون أن يبلغوها أبداً . حتى لو توصّلوا الى أعمق الاختبارات وأصدقها ، فقد رأينا أن ليس باستطاعتهم محاولة الإفصاح عنها إلاّ باختيارِ لُغةٍ هي أبداً غير مُلائمة ، وإن هي مستمدَّة من النصوص المقدسة . إذاً سوف لا نعلم أبداً ما إذا كانت الأديان التوحيدية الثلاثة تتّجه حقيقةً إلى هدفٍ واحد على مستوى اختبار الصوفيين ، إلاّ أنه باستطاعتنا أن نعتقد كذلك إذا أخذنا بالاعتبار ، لا هدف ارتقائهم ، بل

السُبُل التي يسلكونها ،وذلك بقدر ما نكون قد اكتشفنا ،في اتّجاه هذه السُبُل ، حركةَ تقارب ما . هذا ، وإن أضطرّنا الأمر عند الاقتضاء إلى القبول بمجرّدِ توازٍ ، فقد يكون منذ الآن هذا الاطّلاع اليسير باعثاً على التشجيع .

الشريعة

لكنّ فكرة الإله الأوحد لم تتحكّم بصوفيّة مَبنيّة على لاهوتٍ سلبيّ فحسب ، لقد فرضت أيضاً أخلاقية دينيّة مركّزة على الشريعة . ويمكننا ، من هذا القبيل ، ان نكتشف تشابهاً كبيراً في الذهنيّات بين اليهود والمسلمين الشرعويّين . ممّا لا شكَّ فيه ان الشريعة التي جاءَ بها محمّد هي مختلفة في كثير من التفاصيل عن شريعة موسى . لكنّها تنمّ عن روحٍ واحد ، عن هاجسٍ واحد يقوم على الخضوع التام لِوصايا الله . ويمكن القيام بأعمال تقريب متعدّدة بين بعض المناقشات في مواضيع هي بحكم الوظيفة ما بين « التلمود » والأبحاث القضائية الاسلامية . يبدو أنّ اللاهوت النظريّ ، صائغ العقائد ، ينتقل الى المرتبة الثانية بالنسبة الى هذا النوع من التفكير . وهذا ما هو واضحٌ بنوع خاص في الاسلام . وإذا كان « الكلام » ـ بعد إدخاله في الفكر الاسلامي لِظروف تاريخية ، ولدى الاحتكاك باليهود والمسيحيين لِدواعي الجَدَل والدفاع عن الإيمان ـ قد تمكّنَ من الإفادة من نصوص قرآنية عديدة ، فيمكن الاثبات أن ليس له مكان في نيّة الاسلام الأساسية . إن عدداً كبيراً من علماء الكلام ، ومِن أهمّهم أبو الحسن الأشعري (القرن الثالث ـ القرن التاسع) والغزالي (القرن الخامس ـ القرن الحادي عشر) ، قد أوضحوا أنّهم لجأوا قسراً إلى « الكلام » ، وذلك كي يشفوا المؤمنين من مرض الشك وإغراءات الضلال . فالحلّ الأفضل في نظرهم هو في ألّا يكونوا قد احتاجوا إلى « الكلام » على غِرار رفاق النبيّ والخلفاء الراشدين الأولين ،وذلكلِأنَّ بنيةً متعافيةً ليست بحاجة الى معالجة . هنالك عبارة عربية تعني عموماً المعرفة ، وهي كلمة « فقه » . والحال انه قد انتهى بها الأمر الى الدلالة على المعرفة القانونية دون سواها . هذا التطور المعنويّ هو عَرَضيّ . وهكذا إذ يعودُ فهم الرسالة أساسياً الى فهم النصوص ،

عـدّدةِ « الأحكام » التي تحـلّ بمختلف الأعمال البشـرية ومن ثَمَّ فـإن الاسلام لشـرعويّ لا يسعَى لِمعـرفة مَن هـو الله ، لِأنه مُتعـالٍ عـلى الاطـلاق ، بـل هـو كتفي بمعرفة مـا يُوحي الله بـه . والطاعـة في نظره هي القيمـة الفريـدة . إنه لا كترث بفهم كيفية إتفـاق هذا التعـالي مع فعـل الوحي . وبهـذا ، إنه يتميّـز إلى حـدٍّ كبـير عن التسـاؤ ل الصـوفي . فـالله يتكلّم وكـلامـه هـو أمـر ، ولا بـدَّ من لإذعان لهذا الأمر . فلا داعي للبحث عن شيء مـا وراء ذلك ، لا شيء يُنتـظر سوى تحقيق الوعود والوعيد في الآخرة ، في الجنّة أو في النار .

إن التقيّد بالشريعة هو المسألة الأساسية في نـظر عددٍ كبـير من الحاخـامين . وليس من الضـروري الإصرار عـلى ذلـك . أمّـا بـالنسبـة الى المسيحيـة ، ورغم تعليم القديس بولس بشـأن الشريعـة ، فلم يَفُتْها ، هي أيضـاً ، أن تُعيرَ وصـايا الله التي أُضيفَتَ اليهـاوصايـا الكنيسة أهميّـةً كُبرى . إذاً ، في الأديـان التوحيـدية الثـلاثة ميـلٌ شديـد ، بلا ريب ، الى التـوسّع في المجـال القانـوني . الـرسـائـل الثلاث تُعرِّف بالله مع بعضٍ من صِفاته : فهـو كليّ العلم ، وهـو كليّ القـدرة ، وهـو « بَصير » و« سميـع » . وهذا يعني ، في رأي الشـرعويـين ، إن وصيّتَهَ هي نهائيـة ؛ ولا مَفـرّ من عقـابـه لأنـه يُبصـر كـلّ شيء ويسمـع كـلّ شيٍ ، وليس ـالإمكان مقـاومتـه والتهـرّب من قـدرتـه . لكنـه حليمٌ غفـور ، وهـو يصفـح . ـهكـذا يمكن دائماً لـلانسـان أن ينـدمَ عـلى ذنـوبـه وتمـرّده . فمِن الثـابت إذاً أنَّ ـهوديّةً ما ، ومسيحيّة ما (وبخاصةٍ في شكلِها « الجنسيني » المتـزمّت) ، وإسلامـاً ـا ، تتّفق جميعها على هذه النقطة ، وهي أنها تُعلِّم مخافـة الله ، لا تلك المخافـة لإجلالية التي يعرفها الصوفيون ، والمرتبطة بالحب ، لكن مخافـة حقيقية لا يتـردّد ـقرآن في تسميتها بـاسمها العـربي « خوف » . لكن تجـدر الاشارة الى ان التعلّق شديد بهذه القوة الفائقة تحت وطأةِ الفزع ليس مُميِّزةَ الأديان التـوحيديـة ، وربما كـون هذه الأديـان قد ورثتـه عن الوثنيّـة القديمـة . ولا ننسى قولَ لـوقراسيـوس «Lucrèce» في الـدين «الذي يُـظهر رأسـه من أعـلى الأجـواء السمـاويـة مهـدِّداً بشر بمنظرِهِ الشنيع » .

Quae caput a caeli regionibus ostendebat horribili super aspectu mor
. talibus instans. (I, 64- 65

ويمكننا أيضاً أن نعتقد بحق أن طريقة تلقّي الرسائل هذه ، وإلّم تكن إلّا لأنها تحوّل الدين الى أخلاقيةٍ دينيّة مُلزِمةٍ لواجبٍ رهيب ، يُستَبعَد أن تكون أصيلة . فبالواقع ، إن الكتاب المقدس والأناجيل والرسائل والقرآن لتتضمّن شيئاً آخر . وباستطاعتنا إذاً ألاّ نُعطي إلاّ القليل مِن الأهمية الى فهم الايمان هذا ، هذا الفهم المحض أدبي والشرعويّ ، ولو كان يُعبِّر عن تقارب حقيقي بين الذهنيات الدينيّة .

نظرّيات لاهوتيّة وتأمّلات دينية

إن فكرة الإله الأوحد قد ألهمت أخيراً نظريات لاهوتية وتيوصوفيات غنوصيّة تقريباً ، لا بل نظريات فلسفية . فإذا كان ثمة من فروق فيما بينها ، فهذه الفروق هي متأتية ، لا من الرسائل التوحيدية ، لكن من مختلف أساليب أولئك الذين استوحوا منها . فهذا يستند الى تفكير منطقي بتصلبٍ ، وذاك يُؤثر سلامة الجدلية ، وذلك يُطلق عنان الكلام لِمخيّلته الخلّاقة . ويصبح العائق جذرّياً إذا ما قارنّا المعارف الروحية ، بالأنظمة المسمّاة جهريّة . فالمعارف الروحية هي لكلّ الأزمنة وقد انضمّت الى جميع الأديان ، « وثنيّة » كانت أم متحدِّرة من وحي الإله الأوحد . وهكذا يوجد عِرفانٌ هِلّيني ، وعِرفانٌ يهودي ، وعِرفان يهودي مسيحي ، وعِرفانٌ مسيحي ، وعِرفان إسلامي . إنّ مؤلَّف هنري كوربن « Henri Corbin » يُعطي فكرة عنها جميعاً ويُبيّن أن الاتجاهات العِرفانية مستمرّة حتى أيامنا هذه دونما أي توقف عن التعبير عمّا تحمله عبر الأجيال . كان هنري كوربن يعتقد ان تجربة توحيد الكنائس على مستوى هذه المعارف الروحية ممكنٌ تحقيقها. هذا بَعيدُ الاحتمال ، لأنّ خاصّةَ الأنظمة الباطنيّة تقضي تماماً بِرفض ما يتعلّق بالعقائد المميّزة لكلّ دين ويتّصف بالجهرية لا أكثر ولا أقل . إنها تحلّ محلّها ولا تضطلع بها . إن التفسير الذي تُخضِعُ له هذه الأنظمة النصوصَ العقائدية لَمُشبَّهٌ بالهضم الذي يحوّل الموادّ التي يتغذّى منها إلى مادةٍ مختلفة كلياً ، كما لحمُ آكلة العشب مختلفٌ هو عن العشب . ما مِن يهودي يتعرّف طريقةً في عرفانٍ معروفٍ بأسم يهودي ، ولا مسيحي في عِرفانٍ

معروفٍ باسم مسيحي ، ولا مسلم في عِرفانٍ معروف باسم مسلم . الفكرة الوحيدة المشتركة هي فكرةُ مبدأ أوحد ، « الأحد » متعالٍ كلياً ، لا يُعرف ولا يُوصف ، ينكشف على يد مجموعة من الوسطاء ، ملائكة أو أرواح ، أو أيّ اسم آخر يُعطى لها ، حتى أيامنا . على هذا الرسم البسيط للغاية ، لا بل المفرط في التبسيط ، يُزاد عددٌ وافر من المشاهد الخارقة والمفاجآت التي تحدث في زمن ما قبل الأزل «aevum» ، في ما وراء التاريخ كما يقول هـ . كوربن ، والتي نجد عنها أروع الأمثلة في نبوءات الكلدانيين وفي معارف بازيليد وفالنتين «Basilide et Valentin» الروحية ، وبخاصّةٍ في العِرفان المانَويّ . وعليه ، فلا يمكن أن نؤكِدّ ، وإن لِلحظةٍ واحدة ، إن الكشف الغَنوصي يُكوِّن ، بالنسبة الى المؤمنين الموحِّدين ، فهماً لإيمانهم .

خِلافاً لذلك ، فإن اللاهوت النظري والفلسفة خادمته ، المركّزيَن على فكرة الإله الأحد ، كما في الدراسات التي كان اللاتينيّون يسمونها : « في الإله الواحد » (De Deo Uno) مثلاً ، يشكّلان كما ينبغي مجهوداً للتوصّل الى إدراك الايمان في الأديان الثلاثة . سنكتشف ، في مقارنة المؤلفات (مثلاً : مؤلفات ابن سينا وابن رشد ومَيمون والقديس توما) ، تشابهاً فكرياً حقيقياً مرتكزاً على مسألةّ مشتركة . ونعرف ، فضلاً عن ذلك ، أيّة علاقات فكرية كانت قائمة بين هؤلاء المفكّرين العِظام في القرون الوسطى . وليس من المجدي أن نشدِّد على ذلك . لكنّ المقصود هنا هو بخاصّةٍ إعدادٌ عقليٌ يكون الايمان بالنسبة اليه موضوع تفكير أكثر من كونه واقعاً مُعاشاً . إنّ مؤلفات كهذه هي ، ولا شك ، مدموغةٌ هنا وهناك بالايمان الحيّ ، وبشكلٍ عميق .لكنَّ هذا الإيمان يتخطّاها بكثير ، حيث هو موجودٌ كإيمان . ومن ثمّ فإن التشابه ، والانسجام أحياناً ، بين اللاّهوتييَن النظريّين والفلاسفة لا يكفيان لإرضائنا . فإدراك الايمان يبقى فيهما تصوُّرياً ، وتفوته قِيَمٌ يصعب على العقل الإحاطة بها .

وعليه ، فإذا اصطدم فهم الايمان التوحيدي بصعوبات كبيرة الى هذا الحدّ ، وإذا أخفق ، ليس فقط في اكتناه الوجود ، بمعنى وجود الله ، لكن أيضاً في إدراك هذا الإيمان عينه ،بذاته في أعماق النفس ، فإننا نلتقي مجدَّداً إزاءَ

المخرج الوحيد الممكن ، ألا وهو تفحّص عيش الايمان عند هؤلاء المؤمنين الأحياء فعلاً الذين هم الصوفيون، وذلك بتفصيل مسارهم. فلا نتوقفنّ بعد عند وحي الإله الأوحد والمحجوب، ولْنبحثّ عن الإله المخلِّص وعن تعليم الخلاص الذي يكشف عنه في الرسائل .

نموذجان صوفيّان

بعد أن وصلنا الى الوضع الذي نحن فيه ، لا بدَّ لنا من التمييز بين صوفيّي الأديان التوحيدية الثلاثة . فبعضهم ، الذين يمكن وصفهم بباطنيين ، يهتمّون بوضع بنية عالمٍ سريّ يطوف عقلُهم في داخله وينطبع فيه اختبارهم الصوفي . هذا العالم هو عالَم تجلّيات الله . وهو مكوَّن من عددٍ من الصِفات الإلهية المتأقنمة . ففي الصوفية اليهودية مثلاً ، مجدُ الله وحكمته اللّذان تناولهما الكلام سابقاً ، وحبّه المجاني ؛ وعند ابن عربي ، الأسماء والصِفات . إنَّ صورة العرش عند (حزقيال ١ ، ٢٦ ، وفي القرآن ٧ ، ٥٤ و٢ ، ٢٥٥) . تصبح جوهراً كوزمولوجياً . يتحدث ج شولم عن النصوص التي « تصف كيف يتجوّل الانسان المنخطف عبر هذا الفضاء في أجواء المركبة العلويّة ، والسماوات السبع والقصور أو المعابد السبعة . . . التي يطلّ منها صوفيّ المركبة على عرش الله » (Les Origines de la Kabbale, P. 29) هذه المعابد هي شبيهة بالهياكل (جمع هيكل) بالمُؤدّى الذي - في الاسلام وفي صدد الحلاج - يقصده ل . ماسينيون «L. Mossignon» وهو يتكلّم على « هياكل مدينة الأرواح الأزلية » . دون أن نشدِّد أكثر ، فلْنلاحظ فقط إن هذه الصوفية الباطنية تجاور العِرفان ، وأن ملابساتها كانت مُريبة على العموم في نظر إخوتهم في الدين . .إلاّ أن نموذج التفكير هذا لا يجوز إهماله لأنه بقدر ما يجتهد في استخلاص القِيمَ الروحية من النصوص المقدسة التي تحتوي عليها هذه النصوص ، يمكن تقريبه من النموذج الثاني الذي سنتكلم عليه بنوع خاص .

فبالفعل ، هنالك صوفيّون آخرون لا دخل لهم في الباطنية . إنهم كُثُر في العالَم المسيحي وفي الاسلام ، وأقلُّ منهم في اليهودية حيث روح القَبَلانية ، وهو

مـدموغٌ للغـاية بـأفلاطـونية جـديدة ذات ميـول غنوصيـة ، ليس خاصـاً بالقـرن الثالث عشر حيث ظهرَ متألّقـاً ، لكنه تغـذّى بتراثٍ غـاصت جذورُه « إلى عمق الغليان الدينيّ لِلأجيال الأولى » حسبـما جاءَ عـلى لسان ج . شـولم في «Les Ori-gines... P. 500» ، وبالتالي ، فإن الصوفية اليهوديـة بمجملها هي منفصلة قليـلاً عن تلك التي ستُثير الآن اهتمامنا عند المسيحيـين والمسلمين . لكننـا لا نتركهـا ، بسبب ذلك ، على جِدة ، لأنها مفيدة بمـا تحمله مِن قِيَم روحانيـة خالصـة . مهما يكنْ من أمـر ، فإن الصـوفيـين المسيحيـين الـلاّبـاطنيّين قـد استَقَـوا بغـزارة من الكتـاب المقـدس ، كـما أنَّ الإسهـام من قِبَـل اليهـوديّـة هـو ذو أهميّـة مـرمـوقـة عندهم . فَتَأَمُّلُ المزامير والأنبياء ، ولا سيـمّا نشيد الأنـاشيد ، هـو غذاء حيـاتهم الـروحية . ومـع ذلك ، فـلا يمكن أن نُنكر أنَّ تفسـير هذه النصـوص هو مختلفٌ جـداً عند اليهـود عمّا هـوَ عند المسيحيـين . وذلك مـا نراه عـلى الأخصّ في صَدد نشيـد سليمـان : فـإن شِـير هـاشّيـريم (Shir hashahirime) هـو ركـيزة كشفٍ غَنـوصيّ عند الأولـين . ويُشير ج . شـولم إلى أن « العروس في نشيـد الأنـاشيـد هي شبيهة « بالحقل » (Sâdeh) ، و« بالإناء » (Shiddá) الذي تتـدفق فيه القِـوى المتفـوِّقة » . (علماً أنـه في الخطّ العِبريّ غـير المنقوط وغـير المحرَّك ، تبـدو هاتـان الكلمتـان متشابهتـينَ) . وفي مكانٍ آخـر ، يدخـل ، من هذا الجـانب ، عنصـرٌ أنثـويّ في عملِ الخلق . فنحن بعيـدون عن تفسير القـديس يـوحنـا الصليبي في «Cantique Spirituel» ، ومَحمولون على التفكير بعِرفان بازيليد وفـالنتين من بـين آخـرين كثيرين . مهـما يكن من أمر هـذه التناقضـات ، فإن قصيـدة الحب هـذه (نشيـد سليمان) كـانت ، بالنسبـة الى الجميع ، فـرصةً لِلتفكـير بعـلاقـات الله بخلقه ، وبشعبه ، وبالنفس البشرية في آخر الأمر .

وكـما رأينا ، فقـد شدّدت اليهـودية والاسـلام على الشـريعة المُوحى بهـا . وإن صـوفيّي هاتـين الديـانتين ، بـاطنيين كـانـوا أم غـير بـاطنيـين ، قـد ظلّوا ، بصورةٍ عامّة ، أُمناء على هذه الشريعة . فالمفهوم الـرمزي لِـطقسٍ ما لا يتـوجّب عليه إلغاء ممارسة هـذا الطقس . ومسـألة الخِتـان تقدم لنـا مثلاً رائعـاً للدرس . نعلم إن الله قـال لابراهيم : (سفـر التكـوين ١٧ ، ١١) : « فتختنـون القلفـة مِن أبدانكم ويكون ذلك علامَـة عهدٍ بيني وبينكم » . بيـد أنه في مقـاطع اخـرى

من الكتـاب المقدس يـدور كلام عـلى ختان القلب . وهكـذا نقرأ في سفـر تثنيـة الاشتـراع (١٠ ـ ١٥ ـ ١٦) : « لكنه لَـزِمَ آباءَكَ فـأحبَّهم . . . فـأختتنـوا قُلَفَ قلوبكم ورقابكم لا تقسُّوها أيضاً » . ويستعيـد سفر الأحبـار (٢٦ ، ٤١ ـ ٤٢) الفكـرة عينها رابـطاً إيّاهـا ، هذه المرّة ، بالعهـد : « حتى تتذلّل قلوبُكم الغلف وحينئـذٍ . . . أذكر عهـدي مع يعقـوب . . . » . ويأتي حـزقيال (٤٤ ، ٧ و ٩) على ذكرِ بَني الغرباء « الغلْف القلوب الغلْف الأجسـاد » ، مِمّا يفتـرض تمييزاً بـين الختـانـيَن . أمّـا بـالنسبـة الى إرميـا ، فـإنـه يشـدِّد عـلى ختـان القلب (٤ ، ٤) : « اختتنوا للرب وأزيلوا قُلَفَ قلوبكم » . ولْنذكرْ أخيراً هـذه الفقرة الـرائعة من سفـر تثنية الاشتـراع (٣٠ ، ٦) : « ويختن الربُّ إلهـك قلبكَ وقلبَ نسلِكَ لِتُحِبَّ الـربَّ إلهَـك بكـلِّ قلبـك وبكـلِّ نفسِـكَ لِكي تحيـا » . مهـما يكن ختـان القلب ضرورياً بقصد الخلاص ، فبديهيٌّ أنه لا يُبطل الختان في الجسـد ، علامـةَ العهـد . ولْنذهبْ إلى أبعـد من ذلـك : إن الختـان في الجسـد ليس مجـرّد الـرمـز الذي تقوم أهميته الوحيدة على الإعـلان عن ختان القلب في شكـلٍ مَجازيّ . إنـه عـلامةُ العهـد ، وهو بـاقٍ كـذلـك . لكنّ العهـد هـو تعبـيرٌ عن حبِّ الله الـذي يُحيي ، وحبُّ الله هذا هو مـرتبطٌ بختان القلب الـذي يقع إذاً عـلى مستوى آخـر من المفهوم .

إذا أخـذنـا الآن بعـين الاعتبـار مـا يقـولـه فيلون الاسكنـدري ، المشهـور بشـرحه الاستعـاريّ للشرائـع المقدسـة ، نلاحظ أنـه لا يفسِّـر الختـان في الجسـد بختـانِ القلب ، وهذا مُـوحٍ للغـايـة . إنـه يبـدأ بـامتـداح ممـارسـة البـريتـومـة «Peritomé» المتخـذَة بمعناهـا الماديّ والبَـدَنيّ ، ثُمَّ يضيف قائـلاً : « فيـما يختصّ بي ، وعلاوةً على مـا قلت ، فإني أعتقـد إن الختان (في الجسـد) هو رمـزٌ لأمرَين ضروريين بنـوع خـاصّ : الأول هـو استئصـال الملذّات التي تسبي العقـل . . . الثـاني هو معـرفة الـذات والنبـذ خـارجَ النفس لِهـذا المـرض المخـطر الـذي هـو الاعتداد (De Specialibus Legibus, I, 8- 10) فالختان في الجسد هـو إذاً علامـة هـذا التقشف المـزدوج ، وختـان القلب المرتبط بـالحب هـو نـوعٌ آخـر تمـامـاً . سيُقال ، وهذا صحيح ، إنه ليس من الضـروري أن يُختَنَ المرء لِيشنَّ حـرباً ضـدّ الملذات والاعتداد . كان باستطاعة الله أن يأمـر بذلـك مباشـرةً في وصاياه ـ وإنه

لَفاعلٌ ذلك. على كلّ حال ، في شريعته ـ فالاعتداد مستَنكَرٌ مثلاً في سفر تثنية الاشتراع (١ ، ٤٣) : « فقلتُ لكم ذلك فلم تسمعوا بل نبذتم قولَ الرب وتجبرّتم وصعدتم الجَبَل » . لكن كما أنَّ لِأي ارتباط أهميّة أكبر عندما يكون مُوقَّعاً ومَهوراً ، كذلك التعهّد بالانصياع لأوامر اللهُ يكون ذا أهميّة أكبر عندما يقتبل خَتمَ الختان . هذه الدمغة في الجسد هي تذكير دائم بما على اليهوديّ المؤمن من واجبِ الإقلاع عن الملذّات وعن الاعتداد . فلا مجال إذاً لإزالتِها كَدمغةٍ بعد أن نكون قد فهمنا ما تُشير اليه ، ذلك أن الانسان هو بحاجة الى الوجود الدائم للعلامات الماديّة التي تُذكِّره بارتباطاته .

تحترم الصوفية اليهوديّة ماديّة الشريعة بقدر ما تكون هذه الشريعة ، في اليهودية ، علامة حبِّ الله لِشعبه . مقابِل ذلك ، إن الإذعان للوصايا هو تعبيرٌ عن حب بَني اسرائيل لإلهِهم . وقد دلَّل ج . فاجدا «G. Vagda» على أهميّة ذلك في مؤلّفه عن «L'Amour de Dieu dans la Theologie juive au Moyen Age» إذ قال : « ليس حب الله ومخافته في نظرةِ اليهودية الحاخاميّة مجرّد نصيحة وَرِعة ، لكنهما أمرٌ ، أي تعليم حقيقي » . فحب الله ومخافته هما « جزءٌ لا يتجزّأ من شريعة موسى » (p 10) . وإنه مكتوبٌ بالحقيقة : « لِأني أنا الرب إلهكِ إلهٌ غيور . . وأصنع رحمةً إلى ألوفٍ من مُحبيَّ وحافظي وصاياي » (سفر الخروج ٢٠ ، ٥ ـ ٦) . كما أننا نعثر على التعليم عينه بحرفيته في سفر تثنية الاشتراع (٥ ، ١٠) . وإذ يشرح الفقرة (١ ، ٢) من سفر نشيد الأناشيد : « لِيقبِّلني بِقُبَلِ فيه » ، يرى فيها الترجوم Targum التلميحَ إلى عطية الشريعة المكتوبة والشريعة الشفهية ، لِأن الله قد تكلّمَ في سيناء وَجهاً لِوجه مع اسرائيل « كما يُقَبِّلُ انسانٌ رفيقهَ بسبب الحب الكبير الذي أحبَّنا به » . إنها لَمسألةٌ مألوفة ، في التفكير اليهودي ، أن يُميِّز بين الطاعة عن حب والطاعة عن خوف . وإذا كانت الثانية كافية ، فالأولى هي اسمى . يُقابل باهيابْ باكوادا «Bahya b. Paquada» الحب المجرّد الذي يتجّه الى الذات الإلهية بحب يمتزج به أيضاً الخوف والرجاء ، وبالأحرى بحالة النفس التي لا تعرف إلّا الخوف والرجاء ، غير مهتمّةٍ إلّا بصفات الفعل الإلهية التي بواسطتها يُثيب الرب ويعاقب. تدلّ الفقرة (١٣ ، ٤) من سفر تثنية الاشتراع على تقدّمِ

ذي مغزى : « الربّ إلهكم تتّبعون وتتّقون ووصاياه تحفظون ولصوته تسمعون وإياه تعبدون وبه تتشبثون » . إن هذا التشبّث هو الذي يشكل أعلى درجة من الطاعة . فالفعل « دابوق » يعني « توصّل الى » و« انضمَّ إلى » . ومِنْ هنا لفظة « دِبقوت » التي تعني صوفياً الاتصال بالله . على هذه النقطة بالذات يشدِّد باهيا ، لا هو وحده ، بل يمكن ذِكر اسم إبراهم ب. عِزرا «Abraham b. Ezra» أيضاً .

الشريعة في الاسلام هي من الأهمية بحيث أن أغلبية المفكّرين المسلمين يعتبرون ان لا كشف إلا كشف الشريعةِ . والقرآن لا يصفها كمرتبطة بحبِ الله لخلائقِه ، إذ إنّ إجلالَ التعالي الإلهي من قِبَل المسلمين يستوحى من الآيات العديدة التي تُثبت أنَّ الله يفعل ما يشاء . إنه يأمر ويُلغي ويُحِلُّ شريعةً محلَّ أخرى دونما دافعٍ آخر سوى تحكّمِ إرادته المطلقة . ما يأمر به الله جيِّدٌ هو لِأنه يأمر به ؛ ما يُصدره كي يُلغي هو أفضل مِمّا يُلغي ، لأنه يُلغي . وأكثر أيضاً مِمّا بالنسبة الى الشريعة الموسويّة ، يمكن ، بل يجب أن نأتي هنا على ذكر «sie volo, sie jubeo» التي تعني : هكذا أرادَ ، هكذا أمرَ . الشريعة الاسلامية ، بسببِ مصدرها الفائق قطعاً ، هي محض خارجية عن الانسان . ليست بانظمتها تقتلعه من هذا المرض الذي في قلبه والذي يتكلّم عليه القرآن تكراراً ، كما هو واردٌ في الآية (٢ ، ١٠) مثلاً . المهمّ هو الإذعان للشريعة مهما كان مضمونها ، لأن الله رَسَمَ إن الذين يُطيعونها يُنَجَّون . « ونجّينا الذين آمنوا وكانوا يتّقون » (٤١ ، ١٨) . ليس الايمان ولا التقوى هما ما يُنجي ، لكن الله ، وبموجب هذا الايمان وهذه التقوى . وبكلمةٍ واحدة ، إن ما هو في الانسان ، إنّ ما يأتي من قِبَل الانسان هو معرًى من الفضيلة كلياً . الله هو الذي يفعل كلّ شيء كما هو يقرِّر . فوجهة نظر كهذه هي ، بعكس ذلك ، غيرِ معارِضة لكلِ تصوُّف . وأكبر العلماء الروحانيين يعرفون أن الله هو دائماً صاحب البادرة ، ودائماً يعمل بفعالية ، وأنّ كلَّ شيء يأتي منه دونما أيّ فضل من قِبَل خليقته . هذا اليقين يبلغ أوجَه في المسيحية مع فكرةِ النعمة ، النعمة السابقة ، والعطاء المجاني . بتعبيرٍ آخر ومع أصداء أخرى ، إنه حاضرٌ أيضاً في الروحية الاسلامية .

ليس أقلّ حقيقةً من ذلك أن مفهوم الشريعة في الاسلام يقتصر على مجموعة احكام تُحدِّد ما هو مقرَّر ، أو محظور ، أو منصوحٌ به ، أو غير منصوح به ، أو جائز ، ولا يبقى على الانسان تجاهَها إلاّ أن يُجري المطلوب دون أن يطرحَ أيّ سؤال . لهذا السبب دأب الصوفيّون المسلمون على استبطان شريعتهم ، وقد فعلوا ذلك وهم يشدِّدون على بعض تعابيرَ قرآنية من أهمها : التقوى ، والصبر ، والتوكّل ، والرضوان ، التي هي ردود النفس الخاضعة ، والتي ينتهي بها الأمر إلى الدلالة على « الأحوال » . أمّا الآيات التي تتكلّم على الحب وفعلِ الحب ، إن من جهةِ الله أو مِن جهةِ الانسان ، فَسَتَقرُّ بمعناها الحقيقي العميق . إنه مكتوبٌ في القرآن (٥١ ، ٥٦) : « وما خلقت الجنّ والانس إلاّ ليعبدوني » . فإذا قارنّا هذه الآية بالفقرة (١٣ ، ٤) من سفر تثنية الاشتراع ، والمذكورة أعلاه ، لاحظنا أنها تتوقّف عند موضوع عبادة الله ، بينما الله يطلب الى شعبه إن يعبدوه ويتشبثوا به : « إياه تعبدون وبه تتشبثون » . ولا ترتفع الآية القرآنية حتى إلى الـ « دِبقوت » الإتصال بالله . لكنّ الصوفيّين يكمّلونها بِحقّ إذ يضعون محلّها الحبّ الذي تُشير اليه آيات أخرى ، ويعطونها كلّ وزنها .

على الرغم من هذا الاستبطان ، فإن الروحيّة المسلمة لا تُبطِل الشريعة ، فهي إذاً مُتَّفِقة ، حول هذه المسألة ، مع روحيّي اليهودية . قِلّةٌ هم الصوفيون الذين ، على مثال البسطامي (القرن الثالث ـ القرن التاسع) ، اعتبروا أنّ التقدم في الطريقة (الصوفية) بإمكانه أن يعفي من كل مراعاة ماديّة . إذا توقّفت الشريعة عن أن تكون غايةً بحدِّ ذاتها ، كما كان يريدها الشرعويّون ، فإنها لا تزال قائمة « كهُدى » لا غِنى عنه . وهذه اللفظة هي قرآنية وتُشير الى القرآن . لكن ثمة مَن يلفت الى أن ما يهديْ يتعلّق بالسَير ، ويُصبح بدون أيّ معنى عندما يتمّ الوصول الى الهدف . يقول فخر الدين الرازي : في العربيّة ، يجب التمييز بين « الهدى » و« الاهتداء» . يجب الذهاب إذاً ، بالشريعة ، إلى أبعد من الشريعة ، وبالشريعة ، في « الطريقة » حتى « الحقيقة » ، أي « الاتصال » بالله الخالق الذي يُعطي كلّ كائن ما يعود لِكيانه ، وما يشيرُ اليه الاسلام حينئذٍ تحت اسم « الحقّ » . وهكذا نصل الى

« المعرفة » « بالمكاشفة » . وهذا التقدّم هو مميّز بنوع خاص لِلصوفيين اللاّباطنيّين .

أمّا بالنسبة الى الباطنيّين ، فإنهم يعتبرون إن مراعاة ماديّة الشرائع تصلح للتأكيد على حضور الله في وسط كائنات إذا ما أُخِذَت بحدٍّ ذاتِها وفي ذاتِها ، قد تُنسي صورة ذلك الذي هو ينبوع ودَعامة كل وجود . كذلك ابن عربي ، المشهور بجرأة تأويله الرمزي ، فهو يرتبط بالعرف الظاهري الذي يتضمّن حرفياً جميع تعليمات الشريعة . كَوَرَيثٍ ممتاز للنبي ، إنه يمتدح « ذلك الذي يستسلم لله بواسطة شريعة رسوله الى حين يفتح الله قلبه وذهنه على كشف ما أنزله على رسوله » (فتوحات I ، فصل ٤٥) . ونرى إذاً إن ممارسة الشريعة هي وسيلة لـلإستسلام كلياً لله ، بانتظار أن يُرسلَ الله نوراً يشعّ في القلب والذهن . هذا ، ويتحدث ابن عربي أيضاً عن « الاستعداد » . فالشريعة تُهيِّئُ فعلاً للإشراق بمعنَيَين : أولاً ، إنها تعلّم وسائلٍ قطع العلاقات مع المخلوقات بحيث يتطهّر المرء من الأفكار المستنكَرَة التي تُلهِمها ، ومن بعد ، فهي تُنمِي الأفكار الحميدة التي تُتيح في العودة نحو المخلوقات ، تدعوها إلى الله . فممارسة الشريعة تحقق ، والحالة هذه ، إتحاد نقيضَين : انسحاب إلى خارج العالَم وحضور في العالم . إنها تُهيّىء ، في هذه الحياة الدنيا ، الى فهم الوجه المزدوج للأسماء الإلهية التي يستطيع الانسان أن يكتشف فيها نماذج الصورة الإلهية التي يحملها في داخله . فبالواقع ، كلُّ إسمٍ لله هو وحدةٌ لا تتجزّأ لإسمين متبادَلين : « اسم التنزيه » الموجّه نحو الذات التي هي مُسَمّاة ، و« اسم التشبيه » الموجّه نحو « آثاره » أو مَظاهِره التي يأمرها . ينتج عن ذلك أن الشريعة هي تعبيرٌ هذه الجدليّة على مستوى الحياة في هذا العالَم ، وأنها بحدّ ذاتها آخِرُ مظهرٍ لـلإلهيّ ، في حين أن الأسماء ، وعلى أرفع مستوى بعد الذات التي لا تُوصَف ، تُعبّر عن هذه الجدليّة في معناها الأونطولوجي . فلا يمكن ، والحالة هذه ،أن تكون المسألة في تَركِ الشريعة التي هي مُدرجة كجزءٍ من بنيةِ العالَم الشامل .

بناءً عليه ، ودون أن ننفي فروقاً كثيرةً ربّما كانت مهمّة ،ليس فقط بين

الصوفيّتين اليهودية والاسلامية ، لكن بين مختلف المدارس الروحية (غنوصية كانت أم لا) في داخلٍ دين توحيديّ واحد ، فإنه يحقّ لنا أن نستخلصَ أنَّ التقيُّد بالشريعة في كلّ مكان هو حالٌ مِن حياة الايمان . بيد أننا لم ندرك بعد الحالة الصوفية لهذه الحياة . لكن باستعمالنا تَسلسُل المراحل الذي وجدناه في سفر تثنية الاشتراع ، نحزر أن عبور الحياة المتحرِّكة بالشريعة إلى الحياة الصوفية هو العبور من خدمة الله إلى الاتصال به . هذا صحيحٌ أيضاً بالنسبة إلى الصوفيين المسلمين ، وذلك بقدر ما يُدخلون الحب إلى قِمّة سُلّمِهم . والبرهان على ذلك هو أنهم يتوصّلون الى تفريقٍ بين الطاعة عن حب والطاعة عن خوف .

يَروي فخر الدين الرازي في شرحه للآية (٢ ، ١٦٦) ، والغزالي في فصلٍ عن الحب من كتابه « إحياء علوم الدين » ، حديثاً طريفاً يُخرِج فيه يسوع . وهاكم الحديث : مرَّ يسوع بقرب ثلاثة أشخاص نَحَلَ جسمُهُم وشحبَ لونهم . فسألهم ما الذي بلغ بهم الى هذه الحال . أجابوا إنه الخوف من الجحيم . فقالَ لَهم يسوع : « انه لَعدلٌ أن يُلزِمَ الله نفسه بطمأنةِ من هو خائف » . وفيما هو يتابع طريقه التقى بثلاثة أشخاص آخرين أكثر نحولاً وامتقاعاً ، فسألهم يسوع : « ما الذي وضعكم في هذه الحالة حيث أراكم ؟ » . فأجابوا : « إنه التَوق الى الجنّة » . فقال لهم يسوع : « إنه لعدلٌ أن يُلزم الله نفسه بعطائكم ما تتوقون اليه » . ثم تركهم وصادَف فريقاً أخيراً من ثلاثة رجال هم عند منتهى حدود الامتقاع والنحول . فسألهم يسوع : « ما الذي أوصلكم إلى هذه الدرجة من الخَوَرَ ؟ » فأجابوا : « إننا نحبّ الله » . حينئذٍ قال لهم يسوع : « ستكونون « المقرَّبين » من الله في يوم البعث » . لِهذه الرواية الفضل أولاً في جَعْلِ يسوع يتدخّل ، وهو النبيّ ابن مريم الذي يُجلّه الاسلام والذي يرى فيه الصوفيون بطيبة خاطر رسولَ الحب الإلهي . وبعدَ ذلك انها تستعمل لُغةً خاصة لا بدَّ من تقديرها : فبالفعل ، إن النحول والامتقاع المتناهيين هما عند شعراء الحب الطاهر الدنيويّين ـ هذا الحب المعروف بالعربية « بالعذري » لأنه حسب الأسطورة قد يكون وُلِدَ في قبيلة « عُذرى » ـ علامتا الصورة الأكثر طهراً عن الحب والتي ، ليس فقط هي بعيدة تماماً عن

كلُّ شهوةٍ جسديّة ، لكنها تمضي حتى الى قتلِ الجسد : فالعاشق « العذري » محكومٌ عليه بالموت . وندرك إذاً كلَّ الفائدة التي كان على الصوفيّة أن تجنيها من هذه الأفكار ومن هذه اللغة .

في إيران ، بنوعٍ خاص ، أصبحَ أبطالُ هذا الحب أبطالَ الحب الصوفي لله. هذا الشعر لَعِبَ في الإسلام، بمعنىً ما ، الدور الذي لعبه في اليهودية والمسيحية « نشيد الأناشيد » الذي لم يحتفظ منه القرآن بأيّ أثر . لكننا نجد بخاصةٍ في هذا الحديث « كلمةً » ذات أهميّة وهي : المقرّبون . في كتاب الاسلام المقدس ، تدلّ هذه الكلمة تارةً على الملائكة ، وتارةً على المسيح ، وتارةً على بشرٍ مُطهَّرين تماماً . وسنتوقف عند بعض آيات السورة (٥٦ ، ٧ ـ ١١) : « وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة والسابقون السابقون أولئك المقرّبون » . يشرح فخر الدين الرازي هذه الآيات شرحاً رائعاً للغاية : معلومٌ أن أعمال البشر ، حسب الايمان الاسلامي ، هي مسجّلة من قِبَل الملائكة ، وأنه في يوم البعث سيتوجّب على كلّ إنسان أن يُقدِّم سجلّه الذي يتضمّن « حساب » الأعمال الصالحة والرديئة بهدف زِنَةِ الأعمال . على هذا الأساس ، يُلاحظ الرازي أولاً أنه بالنسبة الى الإنسان، يوجد مَيمنة ومشأمة إحداهما مواجِهةٌ لِلأخرى ، وكذلك مقدّمة ومؤخرة ، وعلى هذا ترتكز القسمة التي يقوم بها القرآن . لكن بدلاً من تقسيم البشر الى أربع فئات ، فهو لا يحتفظ إلاّ بثلاث . الأولى ، وهي مؤلفة من أهل اليمين ، هي فئة البشر الذين سيقدّمون سجلّ أعمالهم باليد اليمنى ، وهم يتصفون إذاً بالجهةِ « الأنبل » ، لأنها الأقوى ، وهم موضوع تكريم ، فهؤلاء هم إذاً المؤمنون الذين تتغلّب أعمالُهم الصالحة على الشريرة ، حالاتُ إذعانهم للشريعة على حالاتِ العصيان . إنهم ، بناءً عليه ، سيدخلون الجنّة حيث سيتمتّعون بكلّ الملاذِّ الموعودِ بها . الفئة الثانية تتألف من أهل اليسار الذين يحملون سجلّهم في اليد اليُسرى ويكونون موضوع ازدراء . عددُ أعمالهم الرديئة يتغلّب على عدد الأعمال الصالحة . فيذوقون نار الجحيم ، لكنهم ، مع ذلك ، من هؤلاء الذين سيخرجون من الجحيم لِكونهم مؤمنين . أمّا « المقرّبون » فهمُ القوم الذين ليسوا تحت وزرِ أيّ حساب : « إنهم يتقدّمون

جميــع الخلق إذ ليس عليهم أيّ حســاب يؤدّونــه ، لا في الـيــد اليُمنى ولا في اليُسرى » . ومقامهم في المستوى الأعلى ، فـوق أهل اليمـين . باستـطاعتنا إذاً أن نفهم أنهم ، مع كونهم تقيّدوا بالشـريعة تمـاماً ، فقـد ذهبوا إلى أبعـد بحيث انهم أصبحـوا معفيين من وجوب تقـديم سجلّ أعمـالهم . والحال أنّ مـا هـو فـوق المراعاة القـانونيـة ، هو الـطاعةُ عن حب . وهكـذا يشرح الـرازي النظام الـذي يعدّد الله فيه الفئات الثلاث: كان باستطاعته (الله) أن يتبع نظاماً تصاعـديـاً أو انحدارياً . وبالواقع ، إنه يتكلم أولاً عـلى أهل اليمـين ، ثم على أهـل اليسار ، لأنهم يتـلاءمون من جراء عدم وجـود حبٍّ لله كافٍ فيهم كي يُجنّبهم العصيـان . ففي حالتهم هذه ، لا بدّ من استثارة التـوق والخوف . أمّا الذين يَصِلون أوّلـين ويستحقون جائزة مجاورة الله ، فلا يحتاجـون الى هكذا دوافـع كي يُطيعـوا . إنهم لا يبلغـون هذه المـرتبة إلاّ « بِجَـذْبٍ » يفيض عن الله ، جذبٍ يصـدر عن رحمته ويكون ، وحده ، أفضل من « عبادة » أو خِدمةِ سبعين عاماً . هذا ، ويبـدو إذاً أن هـذا الجذب يلعب تمـاماً دور الاتحـاد أو الوَصـل الـذي يُمـوضعـه سفـر تثنيـة الاشتراع فوق عبادةِ الله .

يُلاحــظ الرازي أخيراً أن الله لا يتكلّــم على البشر الذيــن وراءه على انهم في مرتبةٍ أدنى بكثير من مرتبـةِ أهل اليســار . فقد جـاء على لســان الرازي : « إن الله لا يستـدير نحـوهم بسبب شدّةِ غضبـهِ عليهم » . إنهم الكـافـرون الـذين لم يعترفوا بـوحـدانيـة الله والـذين سيستقـرّون في الجحيم إلى الأبـد . إنهم أولئـك الذين لم يؤمنوا في هـذه الدنيـا إلاّ بذواتِهم ، وهم في نـظر الله كَغير مـوجودين . أمّا بالنسبة الى الفئات الثـلاث الأخرى ، فيعتقـد الرازي أن القـرآن يُلمّح إليهم أيضـاً في الآية (٣٥ ، ٣٢) : « فمنهم ظـالمٌ لِنفسـه ومنهم مقتصـدٌ ومنهم سـابقٌ بالخيراتِ بإذن الله » هكذا إذاً ، فالرأي الـذي ينطوي عـلى أن الانسان يستـطيع أن يستحقَ الجنّـة بالتقيّـد بالشـريعة عن تقـوى ورجاء ، وأنّ الكمـال يقـوم عـلى الإذعان لها عن حب ، هذا الرأي يتواجد في الاسـلام كما في اليهـودية . إنـه لَمِنَ المحتمَـلَ ، ولا شك ، أن يكـونَ مفكّـرٌ مثـل بـاهيـا ب . بـاكـوادا ، عـاش في اسبـانيا بـين المسلمين وكتب بـالعربيّـة ، قـد خَضَـعَ لِشيءٍ من التـأثـير من قِبَـل محيـطه . لكننا رأينـا أنّ ما كتبـه هو مـطابقٌ تماماً لِنصُـوص التـوراة ، وهـذا هـو

المطلوب بالنسبة الينا .

وماذا نقول الآن في النظرة المسيحية ؟ إنها لا تحتفظ عملياً إلاّ بالوصايا العشر مُلحَقةً بوصايا الكنيسة التي لا نستطيع وضعها على صعيدٍ واحد مع الشريعة الموسوية . قد نستطيع أن نفسِّر عقيدة القديس بولس كرفض بلا قيد ولا شرط لهذه الشريعة ، وهذا خطأ . إننا نقرأ في رسالته إلى أهل رومية (٣ ، ٢١ - ٢٢) . « أما الآن فقد أعتلَنَ بِرُّ الله بغير الناموس مشهوداً له من الناموس والأنبياء وهو بِرّ الله بالايمان بيسوع المسيح » . وفي الفقرة ٣١ من الفصل عينه : « أفَنُبطِل الناموس بالايمان . حاشى بل نثبت الناموس » . إن ما يشجبه القديس بولس هو الاعتقاد أن أعمال الناموس تُبرِّر بذاتها وتستدعي الجزاء « كأجرٍ وشيءٍ مستحقٍّ . بيد أنَّ التبرير هو مجرّد نعمة من الله مبنيّة على حبّه . عندما سُئِل المسيح عمّا هي أعظم الوصايا ، أجاب مستشهداً بسفر تثنية الاشتراع (٦ ، ٤ - ٥) : « اسمعْ يا اسرائيل أن الربُّ الهنا ربٌّ واحد . فأحبب الرب إلهك بكلّ قلبكَ وكلّ نفسكَ وكلّ ذهنك وكل قدرتك » (مرقس ١٢ ، ٢٩ - ٣٠) . ثم أضاف قائلاً : « والثانية التي تشبهها أحبب قريبك كنفسك » (مرقس ١٢ ، ٣١) . لذلك ، إن ما « يكمِّل » شريعة موسى في نظر المسيحيين هو ناموس الحبّ المَبنيّ على ناموس الحرية الذي يتكلَّم عليه القديس يعقوب (١ ، ٢٥) : « فأمّا من يتطلّع في الناموس الكامل ناموس الحرية ويستمرّ عليه لا كمَن يسمع ثمّ ينسى بل كمَن يُمارس العمل فهذا يكون سعيداً في عمله » . ويبدو ناموس الحرية هذا مُطابقاً تماماً لِما يفرضه التشبث بالله والاتحاد بالله اللّذين يتحدث عنهما سفر تثنية الاشتراع ، بعيداً عن العبادة المجرّدة . مِمّا يدعو الى التفكير بما يرويه القديس يوحنا عن المسيح في انجيله (١٥ ، ١٥) : « لا أسمِّيكم عبيداً بعد لأن العبد لا يعلم ما يصنع سيدُه ولكني سمّيتكم أحبّائي لأني أعلمتكم بكل ما سمعتُه من أبي » . إن ناموس الحرية يحرِّر من العبودية التي يقع فيها ذلك الذي لا يُطيع إلا عن مخافةٍ وتَوق . زِدْ على ذلك أنّ الخادمَ العبد يهدِّد دائماً بخيانة سيدِهِ والنكث بالوعود . وهذا مَحَطُّ كلام الكتاب المقدس بكامله . يقول أشعيا في (٤٢ ، ١٩) : « مَن أعمى إلاّ عبدي أو أصمّ كرسولي الذي أرسلتُهُ ؟ » الله أعطى شريعةً « عظيمة

وكريمة » (أشعيا ٤٢ ، ٢١) لكنّ عبده إســرائيل حادَ عنها . والله يتبرَّم : « مَن أعمى كَمُسَالِمِي » (أي الـذي أُعيدَ إلى ربّهِ بعـد المنفى) . إن أصل هـذه الكلمـة لَيحتوي أيضـاً على فكـرة الصداقـة في الســلام . وبـالفعـل ، إنـه الحب الإلهي الـذي يُنهضُ العبدَ الضـالّ ، والعبد الحقيقي هـو ذلك الـذي يُحبّـه الله ، والـذي ، بعد أن يُمَـدُّ بهكذا قـوة ، يخدم إلهَـهُ عن حبّ . « هو ذا عبـدي الـذي أعضـده مختاري الـذي سُرّتْ بـه نفسي » (أشعيـا ٤٢ ، ١) . فَمِن الثـابت إن الله يُحرّره مِن كل أسر ومِن كل عبوديّة ومن كـل خوف حـين يقول لـه (أشعيا ٤٣ ، ١) : « لا تخف فـإني قد أفتـديتك ودعـوتك بـاسمِكَ . إنـكَ لي » . وفيما يتبـع (أشعيـا ٤٣ ، ٤) : « وإذ قـد صـرتَ كـريمـاً في عينيّ ومَجيـداً فـإني أحببتُك » . باستطاعتنا هنا أن ننتقلَ بسهـولة من التحرير من المنفى الى التحـرير الـروحي الذي هـو رَمزٌ لـه . فالفكـرة التي يُعبِّـر عنها القـديس يعقـوب هي إذاً متـلائمة تمـاماً وروحَ اليهـودية كـما هو مُعبِّـر عنه من قِبَـل النبيّ أشعيـا . الفـرق الوحيد ، وهو هامٌ بـالنسبة الى المسيحيـين ، هو أن نـاموس الحـرية يُثبِّتُ أسـاسَه في الايمـان بالمسيـح الذي يُحرِرُّ . والقـديس بـولس هـو واضـحٌ جـداً حـول هـذا الموضوع : « وهـذه هي الحُريّـة التي حرَّرنَـا بها المسيـح . فاثبتـوا الآن ولا تعودوا ترتبطون بنيرِ العبودية » (رسالة القديس بولس الى أهل غلاطية ٥ ، ١) .

الإيمان والاعمال

كـانت قضية الايمـان والأعمال مـادّة مناقشـات لاهوتيـة خطيـرة في الأديان الثلاثة . فاليهودية قد عـرفت أن تُميِز بـين المؤمن « الصادق » الـذي ، في التقليد الخاخامي ، يتقيّد بالـوصايـا ، وعلى الأخصّ ، بـالتحريمـات التي تُكثرهـا التوراة الشفهية لِكلِّ جيل ، والانسان الوَرِع والتأمُّلي الذي يجدِّد الشريعـة بالإتصـال بالله (دِبقوت) . وفي المسيحية ، فقد بات جدالُ عصر الاصـلاح معروفـاً جداً حـول هذه المسألة . أمّا الفكرة الاسلامية فقد انقسمت هي أيضـاً بشأن هـذه القضية : فهـل تشكِّلُ الأعمـال جزءاً لا يتجـزّأ من الايمان ؟ إن طـائفة « المرجئة » تنكـر ذلك : مع وجـود الايمان ، العصيـان لا يُسيء ، كما أن الـطاعة لا تُجدي حيث يكون الكفر . وثمة فريق متفرّع من المرجئة ، « اليونسيّـة » ، وهم أتباع يـونس

ب . عـون ، يُعلّم أن « الايمـان هـو في القلب وعـلى اللسـان ، وهـو يقـوم عـلى معرفة الله وعلى « المحبّة » التي نكنّها له ، ثم على تواضـع القلب أمامـه باعتـراف اللسان أنه الأحد ولا شبيه له » .

فالايمان ينتج عن تجمّع كلّ هذه العناصر . وتُوضح هـذه الطائفـة تمامـاً أن « العمَلَ المنفَّذ بواسطة أعضاء الجسد » (العمـل بالجـوارح) لا يُشكّلُ الايمـان . في المقـابـل ، نـذكـر الخـوارج الـذين يؤكِّـدون إن كـلَّ خـطيئـة « كبيـرة » هي عصيـان ، وهي تستحق العقاب الأبـدي . أمّا المعتـزلة فقـد حاوَلـوا أن يحرصـوا عـلى مُعْتَقدٍ متـوسط بإدخـالهم مرحلة انتقـالية بـين الايمـان والعصيـان ، ألا وهي مـرحلة أناسٍ يؤمنـون بالله الأحـد ومع ذلـك يفعلون فعلَ « الفـاسق » (الـذي يخـرج عن التعاليم الإلهيـة) : وهذا هـو مبدأ « المنـزلة بـين المنـزلتـين » . هـذه اللمحـة المبسَّطة هي بـالطبـع بعيـدة عن استيعـاب جميـع الـدقـائق التي أدخَلَهـا الفقهاء المسلمون في مناقشة هـذه المعضلة . إلاّ أنها كافيـة لِتُظهـر ان العلاقـة بين الايمان والأعمال هي مطروحة في الاسلام بتعابير قريبـة جداً من تعـابير الـلاهوت اليهودي واللاهوت المسيحي .

ممّـا لا يقبل الجـدل هو أنـه يُعثَر عـلى هذه المعضلة بـالذات في أصـلِ كلِ تـأملٍ صـوفي ، لكن لا تكون آنـذاك أهميتها النـظرية هي الأسـاسية ، ولا أكـثر من ذلـك جدواهـا العمليّة في مـوضوع معـرفةَ مَن هـو مؤمن وَمَن ليس بمؤمن . كلُّ مُجتَمعٍ ديني ، في بعض العصـور وبعض الظروف ، قد يُحمَـلَ على الفصـل بين المؤمنين والكَفَرَة ، ويكون بحاجةٍ الى مقيـاس . فالأديـان التوحيـدية الـثلاثة قد عَرَفت أحكاماً كانت نتائجها لا تخلو من الخطورة . وغـالبـاً مـا وقع الصـوفيون ضحايا أحكامٍ كهذه . لكنهم لم يهتمّوا هم انفسهم بَوَجهَي المسألة هَذَين .

الرياء والعمل

حتى نفهمَهـما ، سننـطلق من تفحّص مـا جـرى في المسيحيـة . نعلم أن رواية القديس بولس ورواية القديس يعقوب ، إذا ما أُخِذَتا حرفيـاً ، تتعارضـان كليـاً ، نقرأ في رسـالـة القـديس بـولس إلى أهـل روميـة (٤ ، ٩ و١٣) : « إن الايمـان حُسِبَ لابراهيم بـراً ... فإن المـوعد لابـراهيم ونسله بأن يكـون وارثـاً

للعالَم لم يكن بالناموس ولكن ببرِّ الايمان » . ونقرأ ، عكسَ ذلك ، في رسالة القديس يعقوب (٢ ، ٢١ ـ ٢٣) : « ألم يُبرّر إبراهيم أبونا بالأعمال إذا أصعد إسحق ابنه على المذبح . فنرى أن الايمان عمل مع أعماله وبالأعمال صار الايمان كاملاً وتَمتَ الكتابة القائلة آمَنَ ابراهيم بالله فَحُسِبَ له ذلك بِراً » . أمّا اللاهوتيّون فقد شرحوا شرحاً وافياً إن الايمان بدون الأعمال هو إيمانٌ مَيت ، مُستندين في ذلك الى القديس يعقوب عينه (٢ ، ٢٦) : « فإنه كما أن الجسد بغير الروح ميتٌ كذلكَ الايمان بغير الأعمال مَيت » . ومن ثَمّ ، فلم يعد هناك من تناقض . فإذا ما جمعنا النصّين اللّذَين كانا يبدوان متعارضَين ، وصلنا الى هذا التصوّر ، وهو أنّ الانسان لا يُبرَّر بأعمال الناموس ، لكن بالايمان الذي لا يكون صحيحاً ولا حيًّا إلّا بقدر ما هو يُحيي الأعمال . إن فكرة القديس بولس العميقة تقوم على أن مزاولة اعمال الناموس تنطوي على الخطر المخيف من أن تقودَ الممارس الى توهُّمِ أنه قد أُنقِذَ بمقدرته الخاصة ، والى التباهي بِدقّتِهِ في التقيّد بالمبادىء . إنه هذا العَيب الأساسي الذي يُندِّد به يسوع في مَثَل الفرّيسيّ والعشّار (لوقا ١٨ ، ١١ ـ ١٢) : « فكان الفرّيسي واقفاً يُصلّي في نفسه هكذا . اللّهمَ إني أشكرك لأني لست كسائر الناس الخطفة الظالمين الفاسقين ولا مثل هذا العشّار . فإني أصوم في الأسبوع مرّتَين وأُعشّر كلَّ ما هو لي » . ولْنلاحظ بِدقّة أن ليس المقصود هنا هو شجب شيعة الفريسيين التي كان يسوع مُعجباً بحماسها : إنه يهاجم « الفرّيسية » وسُلوكَ الفرّيسيّين ، لا عقيدتهم التي اقتُرِحَ أن تُسمّى « الفرّيسيّة » . وكان يقول (متى ٢٣ ، ٢ ـ ٣) : « إن الكتبة والفريسيّين جالسون على كرسيّ موسى فمهما قالوا لكم فاحفظوه واعملوا به وأمّا مثل أعمالهم فلا تعملوا لأنهم يقولون ولا يفعلون » . فلِهذا السبب يُدعَون مرائين . إن كلمة « مراءٍ » باليونانية تعني الممثّل ، أو الممثل الهزلي المقنّع . فالمرائي هو الانسان الذي يلعب دوراً ، والذي يُستهَدَف لِنظر الناس . ولذلك يُحذّر يسوع مراراً عديدة من هذا الشرّ : « احترزوا ألّا تضعوا بِرّكم قدامَ الناس لِكي ينظروكم . . . فإذا صنعتَ صدقةً فلا تهتف قدامك بالبوق كما يفعل المراؤون في المجامع وفي الأزقّة لِكي يُمجّدهم الناس . . . وإذا صلّيتم فلا تكونوا كالمرائين فإنهم يحبون القِيام في المجامع وفي

زوايا الشوارع يُصلّون ليظهروا للناس (متى ٦ ، ١ - ٢ و٥) . وهكذا إذاً ، فإن الخطر الكبير في العمل هو أنّ « العامل » مُجرَّبٌ دائماً لِيكون مستهدَفاً لِنظر الآخرين ولِشخصهِ بالذات . هذا العمل ، عندما نشدّد عليه ، يُنسينا إن البادرة (فيما يختصّ بالحياة الروحية) ، تأتي من الله . لذلك إنه لَمِنَ الضروريّ أن نُخضِعَ الأعمال للإيمان بالله ، ونُنمّي بمعونته (المسيحيون يقولون : بنعمته) تواضعاً تاماً .

يجب أن تُوجَّه الأعمال نحو الله بقصدٍ مستقيم . هذا القصد (أو النيّة) يسميه اليهود « كاڤانة » . وقد كرّس له مارتن بوبر «Martin Buber» في كتابه عن الحاسِديّة (مذهب الغيارى على الدين) مقطعاً مهماً في معرض حديثه عن مذهب « بَعل شِم طوب » حيث يقول : « الكافانة هي سرُّ النفس الموجَّهة نحو هدف . ليست هي الإرادة . وبالتالي إنها لا تفكّر في نقل انطباعةٍ ذهنيّة إلى عالَم الأشياء الواقعيّة . الكاڤانة لا تعني التصميم ، بل الهدف . لكن ليس ثمة أهداف ، إنما الهدف . . . ، الخلاص » (p. 149) . لا شيء يُظهر أفضل أن ليس علينا أن نتعلَّقَ بماديّة العمل ، وبجانبه المنظور الذي قد يدفع تصميمَنا على إثارته في نظر الجميع لِنتمجَّدَ به . ونقع على تعبير هذه الأفكار عينها عند أحد المفكِّرين السابقين ، وهو مع ذلك مختلفٌ جداً ، ألا وهو يهوذا ب . صموئيل هاليفي « Juda B. Samuel Halevi» . في رأيه ، من غير الممكن وجود اتصال حقيقي بين الانسان والله إلاّ بواسطة إيمان اسرائيل الذي لا ينفصل عن حفظ القواعد الدينية المفروضة من قِبَل الوحي. وعليه فإن مراعاة الشريعة ، إذا كانت أساسيّة ، لا قيمة لها إلاّ بالإيمان وفي فعل الايمان ، إيمانٍ يتجاوز الفرد ويرفعه الى أعلى من ذاته . فهي لا تنفذ إلى استحقاقات ومكافآت ، لكن إلى حبِّ الله . كتبَ يهوذا هاليفي في الـ «Kuzari» : « عليك أن تُسَرَّ بالشريعة عينها حباً بالمشترع . تأمّلْ في الإكرام الذي كنتَ موضوعاً له لأنك تسلَّمتَ هذه الشريعة . اعتبرْ نفسك كضيفٍ على المشترع ، مَدعوٍّ إلى مائدته ومنتفعٍ من استقباله اللطيف ، واشكرْه على ذلك في قرارةِ نفسك وعلانيةً » . .

إن يتقيّد الانسان بالناموس ، هذا لا يَعني أنـه يزيـد من قدره الشخصّي ، بل يشترك في نظام بموجبه ، وبدافـع الحب ، نظَّمَ الله بَني اسـرائيل في البـرّية ، على صورة نظام الكَون المخلوق . فمِن وجهة النظر هـذه ، يمكننا القـول تشابهيّاً إن المسيـح في نظر المسيحيّين كإسـرائيل السِّرّي هذا في نـظر اليهود . وإذا كـان ثمة فرق كبير على مستوى الحقيقة العقـائديـة ، فسرعـان ما ينحسـر هذا الفـرق على مستوى الواقع المُعاش روحياً . في اسرائيل وبه يُظهِـرُ الله حبَّه . في اسـرائيل وبه ومعه يُبادل اليهود حبّ الله متقيّدين بالناموس الذي أرسله الله بدافـع الحب إلى اسـرائيل ، وذلـك بإرسـاله ابـراهيم وإسحق ويعقوب ومـوسى . على النحـوِ ذاتـه ، بـالمسيـح وفيـه يُـظهـر الله حبَّـه لِخَلقـه ، لأن كـلَّ شيءٍ وُجِـدَ من أجـل المسيـح ، جامـعٍ كلَّ الخليقـة ، لأنه ، في مـلءِ الأزمنـة ، كـلُّ شيءٍ يُجمَـعَ فيـه (رسالة القـديس بولس الى أهـل افسس ١ ، ١٠) ؛ وبالمسيـح وفيه ومعـه يمجدُ المسيحيّـون الله . ونرى هنـا بـوضـوح كيف ان التعـارض العقـائـدي يُفسـح في إخلاءِ المكان لِمُماثلات جدّ عميقة على صعيد الواقع المُعاش .

إذا كـان يسوع قـد ندَّدَ بـرياء هؤلاء الفـريسيّين المتشبّثين بـدقّـةٍ بحـرفيّـةِ النـاموس ، فـالأنبياء قـد فعلوا كذلـك . في أشعيـا (٢٩ ، ١٣ ـ ١٤) ، الـربُّ هو الذي يُندِّد بِسلوك شعبه إذ يقـول : « يتقرَّب إليَّ بفـيه ويكرمني بشفتيـه وقلبه بعيـد مني » ، لأن « مخافتـه لي وصيةُ بشـرٍ تعلّموهـا » . ونهايـة الفقـرة هـذه هي ذات أهميـة قصوى : قـد رأينا أنـه لا يجب ألَّا تكـون « الكـافـانـة » (النيـة أو القصد) صنيع الإرادة البشـرية . فـالواقـع ، إن التقيّد بـالنامـوس يفرض عـلى الانسـان إنسـلاخـاً كامـلاً عن الذات وتـواضعاً كليـاً ، وإلَّا فتندسُّ فيـه الكبريـاء وتُحطِمّ قيمَتَه . وعليـه ، فإن تعـاليم اليهوديّـة ، كما تعـاليـم المسيحيّة تفـرض معاً ألَّا تُسبِّب ممارسةُ الأعمـال أيَّ تفاخـرٍ وأيِّ اكتفاءٍ ذاتي ، إذا كـان عليها أن تحتفظ بمعناها وبقيمتها الروحية الحقيقيّين .

من بين المفكرين المسيحيين الذين جاؤوا بعدَ الـزمن الرسـوليّ ، يجب أن نذكر مطوَّلاً القديس أوغسطينوس والتفاسير العـديدة التي أعـطاها لِفقـرات بولس ويعقـوب التي وَرَدَ ذكرُهـا آنفاً . في رأيـه ، « أن نكونَ تحتَ النـاموس » ، ذلـك

يفترض أنّ لنا القدرة على تبرير انفسنا بالتقيّد به ، وفي هذا الإعتداد يكمن الشرّ ، في حين أنّ الناموس بحدّ ذاته صالحٌ هو . إنه يهدي الانسان إلى حقيقة الخطيئة ، وبقدر ما لا يكون باستطاعته أن يحرّره منها ، يكون عليه أن يُبينّ له ضعفهَ عندما لا يكون ممدوداً بالنعمة . لكن القديس أوغسطينوس يظن أن يهود العهد القديم الذين كانوا يمارسون الناموس في داخِلهم كانوا مبرَّرين بالنعمة من حيث لم يدروا . ونسجِّل هنا هذه الشهادة لِملفانٍ كبير في صالح الفكرة القائلة أنه من الممكن فصل واقع الحقائق العقائدية إلى حدٍّ ما ، عن واقع الحقائق المُعاشة كما أوعزنا .

لَن يوافق اليهود ، بالطبع ، على هذا الشرح . لكنهم قد يستطيعون أن يُعامِلوا المسيحيين بالمِثل مؤكِّدين إن الذين هم مبرَّرون منهم لَيَتَبَرَّرون بفضلِ اتّحادِهم ، الضمنيّ على الأقل ، باسرائيل : وهذا ما يحقّ لنا استنتاجه من فقرات أشعيا (٥٦ ، ٦ ـ ٨) حيث نقرأ أن الله سيجمع « بني الغريب المنضمِّين إلى الرب ليخدموه ويُحبوا اسم الرب » وأُولئك الذين يتقيّدون بالسبت على جبلِ قدسه « لأن بيتي بيتَ صلاةٍ يُدعى لجميع الشعوب يقول السيد الرب الذي يجمع مَنفيّي اسرائيل : إني سأجمع اليه أيضاً إلى مجموعيه » . يدلّ التعبير « ابن الغريب » على الغريب بمعنى أنه وثنيّ وغير يهودي . هذا ، ويضع أشعيا في نبوءته العودة من المنفى وتجمّع شعبه من جهة ، الى جانب عودة وتجمّع الأمم من جهةٍ أخرى . وإنه لَيرمي أيضاً إلى أبعد من ذلك ، على ما يبدو ، حاملاً على التفكير في أن سِلسلتَي الأحداث هما مرتبطتان . من ثُمَّ ، وأقلّه في صددِ هذه النقطة ، تبدو قبلانية لوريا «Luria» وتلاميذه ، في القرن الرابع عشر ، ماضيةً تماماً في اتجاه هذا التقليد القديم . وقد كتب جرشوم ج . شولم بهذا الخصوص : «ليس المنفى والفِداء حَدَثَين تاريخيَّين خاصَّين بشعب اسرائيل فحسب ، لكنّهما حدثان يُهمّان جميع ما يُوجد . . . وإذا كان صحيحاً إن فداء اسرائيل ، بالمعنى القوميّ والسياسيّ للكلمة ، قد ظلّ فكرةً حقيقية غير مرفوضة على الإطلاق ، ففداء اسرائيل القومي هذا يَرمُز هُنا إلى حقيقة أكثر باطنيّة ، إنه يرمز إلى فداءِ العالَم ، أي إلى حالته كما كان يجب أن تكون حين قرّرَ الخالق أن يخلقَ عالَماً كاملاً (Le Messianisme juif, P. 101) .

في نظر المسيحيّين ، سَيخلُصُ العالَم بأسره بالمسيح الذي هو يسوع ؛ في نظر اليهود ، سَنَخلُصُ العالَم بأسره بإسرائيل : « يصبح المسيح هنا شعب اسرائيل بأسره . انه شعب اسرائيل في مجمله هو الذي يستعدّ لإصلاح الفساد الأصلي » (ibid p. 101) . مهما يكن من أمر ، فإنَّ ما يُعلّق عليه أهمية بصفته أساسياً ، في رأي كِبار العلماء الروحيين في هذَين المذهبَين القريبينَ ، وفي كِلا الحالين ، هو حياة القلب وا لحبّ .

المجد الباطل والتباهي بالنفس

فَلْنَعُدْ إلى القديس أوغسطينوس . إنه يندِّد هو أيضاً بطلبِ المجد الباطل في ممارسة الأعمال . وإليكم الملاحظات التي يُبديها في الدراسة المعنونة : «De Sermone Domini in Monte» « إنهم إذاً أغبياء أولئك الذين يلتمسون الله بهذه الأعينُ الخارجية (سفر الحكمة ١ ، ١) : إلتمسوا الربَّ بقلبٍ سليم » . فبالفعل : « القلب النقيّ هو ذلك القلب السليم ، وكما أن النور لا يمكن رؤيته إلاّ بأعين نقيّة ، كذلك الله ، ولا هو أيضاً ، يمكن رؤيته إذا كان ما يمكن أن يُرى بواسطته هو غير نقيّ » . (1,2, no 8) . ويَلي هذه الملاحظة المهمّة : والحال أنه لَمِن الصعب ألاّ تتسرّبَ إلى عينٍ كهذه ، ولو متطهِّرة بمعظمها ، شائبةٌ ما متأتيَة مِمّا يُرافق عادةً أعمالنا الصالحةَ ، كما هي حال المديح البشري . إذا كان خَطِراً ألاّ نسيرَ في الخير ، فما معنى الحياة في الخير دون أن نبغي امتداحاً منه ؟ ليس ذلك إلاّ أن نكون أعداء لِلأمور البشرية التي تكون ، على كلِّ حال ، أكثر حقارةً بقدر ما نشعر بانجذابٍ أقلّ إلى حياة الناس الصادقين . فعليه ، وإذا اتّفق أنَّ الذين تعيشُ فيما بينهم لا يمدحونك ، في حين أنت تمضي في الخير ، فهم يكونون في الضلال . لكن إذا امتدحوك ، تكون أنت في خطر ، اللهمَّ إلاّ إذا كان لَكَ قلبٌ سليم ونقيّ بحيث لا تفعل ما تفعله من خير كي تكون ممدوحاً من الناس وتُصبح مُمتَنّاً منهم لامتداحهم الأعمال الحسنة ، لِأنّ الخيرَ يروقُ لَهم ، وذلك بدلاً من أن تمتدح نَفسَكَ أنت ، بما أنّكَ تسير في الخير وإن لم يَمدَحْكَ أحد . حينئذٍ تفهم أن هذا المديح الذي يوجّهونه اليك هو ضروريّ عندما يمدحونك ، شرط أن يكرِّموا بفعلهم

هـذا ، لا أنت في السيرة المستقيمة التي تسير ، بـل الله الذي لـه هيكله المقدس للغـايـة في كـلِ من يسـير في الخـير ، كي يتمَّ هكـذا قـول داود (مـزمـور ٣٣ ، ٣) : « بـالرب تفتخـر نفسي يسمع البـائسـون فيفـرحـون » . إذاً ، وحـدَهَ هـو صـاحب القلب السليم ، أي النقيّ ، ذلـك الـذي يتخطّى الثنـاء البشـري ولا يـرى إلا الله عندمـا يسير في طـريق الخير ، ثمّ يجدّ في مرضاته ، هـو وحده سـابر أعمـاق الضمير . أمّـا كلّ مـا يصدر عن صفـاء هذا الضمـير فهـو أكـثر جـدارةً بـالثنـاء بقـدر مـا تقـلّ رغبتـه في الثنـاء البشـري (ibid, II, 1) . فـالقـديس أوغسـطينـوس لا يُنـدِّد إلاّ بتـوخّي حسن ظن الآخـرين . لكنـه أمـرٌ بـديهيّ أن يكون ما نحسبه حسنَ ظن في ذاتنا ليس بأقلّ خطورة .

تروي القديسة تريزيا دافيـلا في (ch. 6) «Fondation» قصةَ مـريضةٍ كـان كاهنٌ يأتي اليها كلّ يوم لإقامـة القداس عنـدها ومَنحهـا القربـان المقدس . وبمـا أنّ مرضَها قـد طال ، « ظنّ هـذا الأكليروسيّ ، خـادم الله الكبير ، ـ كـما تلفت اليـه القديسـة ـ أنه لا يجـوز أن يُناولَهـا في بيتها يـومياً عـلى هـذا الشكـل » . وإذ سَمِعتْ القـداس من دون أن تتناول ، استشـاط غضب المريضـة بشدّة ، ومـاتت في ذلك اليوم بالذات . تقول القديسة تريـزيا « هـذا الحادث بـيَّنَ لي مغبّةَ عمـلِ مشيئتِنـا الخاصّـة في أيّ شيءٍ كان ، وعـلى الأخصّ في فعـلٍ بهـذه الأهميـة . . . فالسيّدة البسيطة التي تكلمّتُ عليها منذ قليل كان لديها فرصـةٌ لِتتواضـعَ بعمق ، وَلعلّها تكون قد نالت استحقاقاً أكبر بهذا الصنيع مِمّا بالمناولـة » . وتختم القديسـة تريزيـا قائلةً : « صـدِّقوني ، إذا كـان حبُّ الله ، أو بالأحـرى ما نـظنّه هكـذا ، يُثير أهواءَنا بحيث يوقعنا في زلةٍ مـا ويُعكّر صفـوَ النفس المتيَّمة بـالحبّ أو يصدّنـا عن سماع صوت العقل ، فمن الواضح اننا نكون مُتوخّين أنفسَنا بالذات » .

بأسلوبٍ آخر يجعـل « المشيئة الـروحية » و« الإرادة الحسنـة » تتعارضـان ، يُعلِّم القـديس يوحنـا الصليبي العقيـدة نفسهـا . وإليكم الكلمـات التي يضعهـا عـلى لسان « العـروس » (Les Epines de l'Esprit, colloque V) : « لاحظْ أن الشـوق والحب والفرح والغَمّ والـرهبة والكـره الـروحيّة للشـرّ والخـير تـولِّـد في نفسِـكَ السلامَ والسكينـة ، بينـما جميـع العـواطف المتـأتِيّـة عن الشهـوة والنـزوع

الحسّي تولّد الاضطراب والبلبلة . أيكون من الممكن أنك لا تكتفي بالحبّ الروحيّ وبالرهبة الروحيّة وبالفرح الروحيّ ، بل إنك ترغب أيضاً في الشوق والحب والفرح الحسّية للخير ، وحتى في الغمّ والكره والشناعة الحسّية للشرّ ؟ » . الصعوبة هي في صنع الخير من أجل الحبّ الروحي لله وتجنّب الشر من أجل الحبِ الروحي لله ، وليس بِمَيلٍ من الحسّ الذي يعزو كلّ شيءٍ اليه .

أنتوجّه إلى صوفيٍّ رينيّ (من بلدان الرّين) ؟ إليكم ما يقول جان تولِر «Jean Tauler» في إحدى المواعظ (no 40) في هذه العبارة : « كونوا جميعاً بقلبٍ واحد » (رسالة القديس بطرس الأولى ٣ ، ٨) : « عندما يقول القديس بطرس انه على الإنسان أن يكون « بقلبٍ واحد » هذا يعني أنه على القلب أن يكون متشبّثاً بالله كلياً وحصراً ، وعلى الأنسان أن يكون بِبَصيرته وقلبه موجّهاً نحو الله بكلّيته فعلاً . . . . باطنياً ، انه غارقٌ في تأمّله ، ومع ذلك ، وبفضل نور الفطنة ، إنه يُراقب بنظرةٍ قواه الخارجيّة ويُرشد كلّاً منها إلى العَمَل المتوجّب إتمامُهُ . . في فِعْلِهِ هذا ، يبقى هو منغمساً باطنياً ، وكَغَارِقٍ في تأمّلِ تشبُّثِه بالله ، وذلك دون أن تتضايق بأية حال حريةُ هذا التأمّل من قِبَلِ أعماله » .

يُذكّر هذا النصّ بوضوح بمذهب الـ « دِبقوت » (الاتصال بالله) اليهودي وبنصّ سفر تثنية الاشتراع حول عبادة الله والاتحاد والتشبّث بالله . في مؤلّفه حول كتب الحاسِديّة (مذهب الغيارى على الدين) : «Die chassidisehem Bücher» ، يُؤوِّل مارتن بوبر «Martin Buber» فكرة « بعل شِم طوب » بعبارات تتناسب تماماً وقول تولِر «Tauler» : « عندما يختلي الانسان بنفسه ويتّحد ، يقترب من وحدةِ الله ويتعبّد لِربّه . إنها « العبادة » . . . وهنالك نوعان من الحب : الحب الذي يُعبَّر عنه بالبحث والصلاة وإتمام الوصايا ، والذي ينبغي أن نتقدّمَ إليه في الصمت ، لا على مرأى من الجميع كيلا نضيع في التباهي والتشامخ ، والحب في الزّمن ، بينما نكون مختلطين بالخلائق ، نتكلّم معها ونستمع ، نُعطي ونأخذ : لكن في سرِّ قلبنا ، نكون متشبثين بالله ولا نكفّ عن توجيه أفكارنا نحوه . إن ينبوع الحبّ الثاني هذا لأفضل من الأوّل » .

تُقدِّم الصوفية الاسلاميّة ،في شكلها اللاغنوصيّ ، النـوعَ نَفْسَه بـالتمام من التـأمّل . ويُعـطينا عنهـا القُشَيـري (٩٨٦ ـ ١٠٦٤) جميـع العنـاصـر في « رسـالته » . يحتـوي الواقـع البشري عـلى مستويـات ثلاثـة . هنـالـك مستـوى سـطحيّ ، وهو مستـوى النفس الذي يمكننـا تسميته ضمـير النفس ، لأن الكلمة العـربية « نفس » تُستعَمـل عادةً للتعبـير عمّا ينعكس عـلى الـذات : فلِكي نقـول « انتحـرَ » نستعمل التعبـير « قتلَ نفسـه » . إنّ زمـان النفس هـو مـدّة متـواصلة تُتيح لِلجهاد أن ينمو . وهكذا يستطيع الانسان أن يتقيّد بـالوصـايا بِبـذله مجهـود طاعةٍ من ناحية ، وبمقاومةِ كلّ ما يقود إلى التمرّد من نـاحية أخـرى . إن مستوى النفس هـو مستـوى الشـريعـة . وهنـا يمكن لـلإرادة الـواعيـة أن تعمـل . لكن الضمير المُحاط بالجهد الإراديّ هو مُلتبِس ، ولا غِنى عنه فعـلاً كي يجدُ الانسـان في مـراعاة الشـريعة . لكنـه، من ناحيـةٍ أخرى ، ضمـير النفس ، وكـلُّ ضمـيرٍ لِلنفس يستلزم سُوء نيّة ، حسب مفهوم سارتـر «Sartre» . فأن نبـذل جهداً كي نكون ، لا يتميّز عن الجهد كي نظهـر . ومَن يبذل جهـداً من أجل ممـارسة البِرّ يفعل أفعالاً تُظهِره بارّاً دون أن يكون حتماً ذلك البـارّ . ومع ذلـك ، إنه لا مفرّ من ذلك ، لكن لا ينبغي أن نتوقّف عند ذلك .

في العربيّة وزنٌ فعليّ ينطوي عـلى فكرة تـظاهرٍ بخـاصيّة ، بغيـةَ التفوّق ، بـوجه عـام ، على اللغـات الأخرى . فلْنـأخذ مثـلاً : كَـرُمَ (وزن أول : كـان كريماً)؛ كارَمَ (وزن ثالث: نافسَ كرمـاً) ؛ تكارَمَ (وزن سـادس : ظهرَ بمـظهر الكرم) . ومِن ثُمّ ، فإن ما يُبذَل من جهـد لِتطبيق الشـريعة يفتـرض وعياً ذاتيـاً به نرى أنفسنا نتصرّف وفيه نُسَرّ . وهكـذا الانسان الـذي يفعل ، وحتى في فعـل الخـير ، يُنمي ميلاً إلى الإعجـاب بذاتـه ، إلى الاعتزاز بـذاته ، الى الاستهـداف لِلنظر ، لِنفسه ولـلآخرَين . لـذلك ، كـلُّ مؤمنٍ يتقيد بـالشريعـة قد يُحتمَـل أن يُـنافِق ، أي أن يكون منـافقاً بـالمعنى الإشتقاقي للكلمـة . هذا النـوع من النفاق يحمـل في لُغةِ الصـوفيين اسم « ريـاء » المشتق من الأصل « رأى » الـذي معناه « أبصَـرَ » . فالمقصـود إذاً فعلا هـو أن يُرِيَ الانسـان نفسه أو أن يَـرى نفسه هـو بالذات . فـالإنسان الـذي يقع في فـخّ الريـاء هو حتـماً حائـدٌ عن الله . وإنه لَمِن المحتّم أيضاً إلغاء ضمير النفس « بمجاهدة النفس » ، وهذا مـا يسمّيه الصـوفيون

« الفناء » الذي لا ينبغي أن نرى فيه إفناءَ الذات لكن إزالة ضمير النفس الذي يؤدّي الى « العجب » و« التصنّع » . فالمشكلة إذاً هي في أن يتخلّصَ الانسان من الرياء لِلتوصّلِ إلى « الاخلاص » الذي يقوم على اكتشاف حقيقة كيانه ، الأمر الذي يتعذّر عليه عملياً إن لم يَحظَ بمساعدة الله ، لأن الصدقَ هو دائماً أبعد من أن نستطيعَ إدراكَه . كان الصوفي أبو يعقوب السوسي يقول : « عندما يكون الصدق أمام أعينهم ، ففي صِدقهم ، يحتاج صِدقهم إلى صِدق » . ويُعطي القشيري تحديداً للإخلاص يُذكّر بما كان مارتن بوبر «Mar-tin Buber» يقول عن الغيور على الدين في المقطع الذي ذكرناه أعلاه : « يقوم الصدق على اتخاذ الله وحده كقصدٍ في فعل الطاعة ، وعلى إرادة التقرُّب منه في الطاعة له » . ليس علينا أن نبحث عن أيّ شيء آخر فيما عدا هذا التقرّب ، كما نستثني « التصنّع أمام مخلوق ، والحصول على لقبٍ مديحٍ في نظر الناس ، أو حبّ تقريظ آتٍ من كائنٍ مخلوق » .

كان الدقاق ، وهو صوفيّ مراكشيّ عاش في القرن الثاني عشر ، يُلاحظ نوعَين من الصدق : الصدق الذي يسميّه إخلاص « والذي يقوم على الاحتراس من الاهتمام الذي نُعيره للخلائق » ، والصدق الذي يمكن تفسيره « حقيقة باطنيّة » والذي يقوم على « تصفية داخلنا من الإنتباه الذي نعيره للنفس » . ويضيف أن الانسان المُخلِص هو ذلك الذي ليس فيه رياء ، والإنسان الصادق هو ذلك الذي ليس فيه أيّ إعجاب .

المستوى الثاني هو مستوى « القلب » . وهنا لا وجودَ بعد لِزمانٍ متواصل ، بل تُوجد « أوقات » متقطعّة . لا وجودَ إذاً للمجهود الشخصي : كلُّ شيءٍ هو هبةٌ من الله في هذه الأوقات المحظيّة . فضمير النفس قد اختفى : الانسان متّجهٌ كلّياً نحو الله وحياته كلّها لله . وهنا يتموضع حب الانسان له . في هذه المرحلة ، المؤمن هو مُريد ، والله هو مُراد . لكن بما أن كلُّ بادرةٍ تأتي حقيقةً من الله ، وبما أن حب الانسان لله هو حتماً مُعطى من الله في القلب ، يتّضح سريعاً ، وعلى مستوى ثالث هو مستوى « السرّ » ، إن الله ، في الواقع ، هو المُريد وإن الانسان هو المُراد . حينئذٍ يختبر الصوفي عملَ

الله في أعماق نفسه عبر لَمساتٍ إلهيّة تُدعى « تواريق » ، وهي فوق « أحوال » القلب ، آنيّة محضاً وبدون أيّ امتداد زمني . إنه اختبار عمل الله على مبدأ الوجود . وتصبح الأعمال على هذا المستوى أعمال الله في الانسان الذي يَعي عندئذٍ حقيقة هذه العبارة القرآنية القائلة إن الله هو أقرب الينا من حبل الوريد (السورة ٥٠ ، ١٦) .

وهكذا ، بما أن حياة الايمان تقتضي حياةً على مستوى الأعمال ، أيًّا كان رأينا في الشريعة الإلهية ، فإننا نلاحظ أن متصوِّفي الأديان التوحيدية الثلاثة كان لهم ـ في موضوع الأعمال هذا ، وفي المكان الذي تحتلّه هذه الأعمال بحثاً عن الله ، وفي أهمّيتها ومخاطرها ـ تعاليم واختبارات مماثلة . كانت المعضلة بالنسبة الى الجميع هي التالية : الطاعة لله وعمل الخير دون أن ينتصبَ حاجزُ الأعمال ، التي قد نجد فيها شيئاً من اللذة ، بين الله والعامِل البشري .

منطقياً ، الوضع معقّد . وإنه لَيجب الإبقاء على وسطٍ لا يمكن البقاء فيه لأول وهلة بين الفعل الذي يُحيل الى فاعل العمل الواعي ويقطع الصلة بالله واللاّفعل الذي يقود الى الطمأنينة . غير أن الطمأنينة كانت بمثابة تجربة كبيرة لِعددٍ كبير من المتصوِّفين . فالحل هو في التبصّر وفي التوصّل الى الاقتناع العميق بأن الأهمية الوحيدة لِعملٍ ما تكمن في واقع أنه مُرادٌ من الله ، وبِتنفيذِهِ ، يتّحد المؤمن ، بمشيئة الله . ويبدو إذاً إن درجة الاتحاد الأولى ، إنطلاقاً من الأعمال وطاعة الشريعة ، تقوم على اتحاد المشيئة هذا .

مشيئة الله ومشيئة الانسان

إنها لَمسألةٌ لاهوتية عويصة أن نشرح طبيعة ، بل مجرّد وجود مشيئة خارجيّة في الله . ففي أية حال ، لماذا وكيف يريد الله خارجاً عنه ؟ هل يمكن لِهكذا مشيئة أن تكون أبديّة ، وإذا لم تكن أبدية ، فكيف تظهر ؟ ما هي علاقتها بالحكمة الإلهية ؟ هل هي مجرّد اعتباط ، وهل هي مطابقة للحكمة أو تتماثل معها ؟ نظريّات شتّى ومتعارضة أُدلِيَ بها في المذاهب اللاهوتية الثلاثة ، النظريّة منها والصوفيّة ، التابعة لِلأديان التوحيدية الثلاثة . لا نستطيع التوقف

عندها نظراً إلى أنها لا تهمُّ موضوعَ بحثنا . لكن لا يسعنا أن ندعَ مجالاً للإفتراض أنه يوجد هنا موافقة إجماعيّة: خِلافاً لِما نتوقّع ، تبرز ، حول المسائل التي هي من نوعٍ نظريّ ، حيث العقل في حَيِّز التنفيذ ، أكبر وأخطرِ أنواع التباين .

لكنَّ اللاهوت يتركنا بعيداً عن الاختبار الروحيّ ، حتى عندما يتعلّق الأمر بلاهوت معروف بصوفيّ ، وبنوعٍ خاص عندما يتّجه نحو الباطنيّة ويتغذّى ، لا من كلمةِ الله ، لكن من طُرُقٍ محض بشرية عائدة الى الغنوصيّات وإلى عقائد الأفلاطونية الجديدة (كما هي الحال غالباً، وقد قلنا ذلك ، بالنسبة الى مُعظم التآليف اليهوديّة القروسطيّة ذات العلاقة مع القَبَلانيّة) .

لا ترتكز النفس المتصوِّفة إلاّ على التعليم الإلهيّ . إنها لا تعرف إلا الطريق الذي كشفه الله . واكثر من ذلك ، إنها تُقِرّ بأن الله هو الذي يُعرِّفها إيّاه كما أنها تطلب هذه المساعدة في صلواتها : « يا ربّ عَرِّفْني طرقكَ وسُبلك عَلِّمني . . الربُّ ذو جودةٍ واستقامة لذلك يُرشد الخاطئين في الطريق ويُعلّم البائسين طريقه » (مزمور ٢٤ ، ٤ ، ٨ و٩) . ولنذكر أيضاً هذه الفقرات (مزمور ١٤٢ ، ٨ و١٠) : « أعلِمْني الطريق الذي أسلك فيه فإني اليكَ رفعت نفسي . . . علّمني أن أعمل مرضاتك لأنك أنتَ إلهي » ، وكذلك (مزمور ٨٥ ، ١١) : « علّمني يا ربّ طريقك فأسلك في حقكَ . لِيفرح قلبي في خشية إسمك» . فالنصوص الكتابية هي إذاً في غاية الوضوح : عمل مَرضاة الله ، السلوك في طرقه والاتحاد به في الخشية (الخشية : هنا الرهبة أو المهابة المؤلفة من الحب والاحترام والتواضع) ، هذا هو ما يجب أن يُطلَب في الصلاة .

سنحتفظ من الصوفيّة اليهودية القروسطيّة بما كتبه ج . شولم بخصوص قبلانية مركز جِرون «Gérone» في (Les Origines de la Kabbale p. 438) :
« تَتِمُّ العودةُ (نحو الله) في ارتفاع النيّة وفي انكفاء الإرادة التي ، بدلاً من ان تفعل في اتّجاه الخارج في التعدّديّة ، تتركّز . وإذْ تتنقى من كلِ أنانية ، تبلغ الصِلة بمشيئة الله ، الصلة بين « المشيئة السفلى » و « المشيئة العليا » . الوصايا

وتنفيذها هي ناقلاتُ حركةِ العودةِ نحو الله ». بطبيعة الحال، يجب ترك البادرة لله، وهذا بالضبط ما تلتمسه الصلاة، وإلاّ فما مِن خَطرٍ أكبر، علينا وعلى الآخرين، من أن ندّعي عَمَلَ مشيئةِ الله بقرارٍ من إرادتنا. ويُصادف أيضاً « أن تتحوّل المطابقة الصوفية لِلإرادة الى مطابقة سحريّة »، كما يلاحظ ذلك ج. شولم في المؤلّف نفسه (p 439). في هذا الصدد، ينقل المؤلّفُ قولَ رابّان غاماليال «Rabban Gamalile» بن يهوذا هانازي «Juda Hanasi» :
« إصنع من مشيئتِهِ (الله) مشيئتك لكي يصنعَ من مشيئتكَ مشيئتَه . أبطِل مشيئتك أمام مشيئته لكي يُبطِلَ مشيئة الآخرين أمام مشيئتك ».

في الوحي المسيحي، صلاة المسيح على جبل الزيتون معروفةٌ تماماً: « لا تكنْ مشيئتي، بل مشيئتك » (لوقا ٢٢، ٤٢). وقد جاء في الصلاة الربيّة (أبانا): « لِتكنْ مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض ». تأمّلَ الصوفيون المسيحيون هذا الكلام بعمق. ولْنقتصرْ على ذِكر القديسة تريزيا دافيْلا. إنها تُلاحظ أنَّ ثمة نفوسا ليست مروَّضة على « بذل إرادتها ». لِهذا السبب « إنها تتوهَم أنه لم يعدْ لديها خوف العالَم، بل مخافة الله ». في الواقع، إنها تظلّ سريعة التأثر بأشياء العالَم، حتى في الأمور التي تختصّ بمجدِ الله، ولدى أدنى فرصةٍ سانحة، « يستفيق الشعور بمجدها الشخصيّ ». (Pensées sur L'Amour de Dieu, ch. 2). وفي الفصلِ الذي يَلي، وفي صدد الفقرة (١، ٢) من سفر نشيد الأناشيد: « ليقبّلْني بِقُبَلِ فيه »، تجعل القديسة تريزيا العروس يقول: « يا أيتها العروس المقدسة، فلْنتوصَّلْ إلى جَعلِ النفس لا تتخوّف من أن تشنَّ حرباً ضد جميع الدنيويّين، فيما تبقى هي مطمئنّة وهادئة ! يا لها من سعادةٍ لا تُضاهَى، سعادةِ الحصول على هذه النعمة ! لأن النفسَ تتّخذ حينئذٍ بمشيئةِ الله إتحاداً وثيقاً بحيث لا يبقى بينه وبينها شِقاق. لا يبقى هناك سوى مشيئةٍ واحدة فقط، مُعلَنة لا بكلام أو برغبات فحسب، لكن بأعمال ». لا بدَّ إذاً من أن تكون الأعمال التي يفرضها الله تعبيراً عن هذه الوحدة بين المشيئتين البشرية والإلهية.

في الاسلام، الفكرة نفسها المستمدّة من النصوص القرآنية هي أيضاً

رئيسية عند الصوفيّين . فهنالك عبارة مهمّة للغاية ، ألا وهي الرضى أو (الرضوان) ، التي تعني : القبول والسرور بشيءٍ أو بشخص . نُذكّر بأن هذه العبارة هي من نفس الأصل السامي لِلعبارة العِبريّة « راصُوه » (أراد ، سُرَّ ، رَضيَ) التي منها كلمة « راصُون » في المزمور ١٤٢ بمعنى إرادة أو مرضاة . فالقرآن يستعمل هذا الأصل استعمالاً مألوفاً . « رَضيَ الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم » (٥ ، ١١٩) . « رضيَ الله عنهم ورضوا عنه ذلك لِمن خشيَ ربّه » (٩٨ ، ٨) . « وبه (الكتاب) يهدي الله الى سُبل الخلاص أولئك الذين يستمرون في رضوانه » . ولْنُنهِ هذه الشواهد القرآنية بهذه الآية الرائعة (٨٩ ، ٢٧ ـ ٢٨) : « يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربكِ راضيةً مرضيّة » . نَرى أن هذا الرضى وهذا السرور هما متبادلان ، مِمّا يدلّ تماماً على وحدة المشيئة البشرية والمشيئة الإلهية في الرضوان . لقد طُرِح السؤال لِمعرفة ما إذا كان الرضى هو مقامة (صوفية) يصل اليها الانسان بجهوده وما إذا كان ذلك بالنسبة اليه هو اكتساب ، أو إذا كان المقصود هو حال ، أي محض هِبة إلهيّة حالّة في القلب . صوفيّو خراسان يدعمون النظرية الأولى ، أمّا صوفيّو العراق فيدعمون الثانية . يسعى القشيري للتوفيق بين وجهتيْ النظر بقوله : « إن بداية الرضى هي مكتَسَبة من الانسان وتشكّل مقامة ، بينما نهايته تشكّل جزءاً من مجمل الأحوال ، وليست مكتَسَبَة » . هذا الحلّ هو مُرضٍ لِأنه من البديهيّ أن يستطيعَ المؤمن بذل جهدٍ ليتمّم مشيئة الله ويرضى عنه . لكنّ جهداً كهذا يُعرِّض لِمجلَبَةِ الكبرياء والاعجاب بالنفس . وبكلمةٍ واحدة ، يجب على النيّة أن تكون مُطَهَّرة ، الأمر الذي لا يمكن في الواقع تحقيقهُ إلّا بعملِ الله .

يقول أبو علي الدّقاق : « الرضى هو مجرّد عدم التمرّد على حكم وقضاء الله . . . اعلم أنه يكاد الانسان لا يستطيع أن يرضى عن الله ، إلّا إذا كان ذلك بعد أن يكون الله قد رضيَ عنه » . يُروى أن موسى قال : « ربِّ ، دلّني على عمل بحيث إني عندما أكمله ترضى عني بفضله » وأجاب الربّ : « لا تستطيع القيام بعملٍ كهذا » . حينئذٍ جثا موسى بكلّ خشوع معفّراً التراب بوجهه . فقال له الله : « يا ابن عمران ! رِضايَ في رضاك عن قضائي » . وعليه ، فما من عملٍ بشري يستطيع ، بصفته هكذا ، أن يحصلَ على رضى

الله . فـالشرط الأول هـو أن يوافق الانسـان على القضـاء الإلهي ، هـذا القضـاء « الذي تلقّى الأمر بالرضى عنه » ، كما يُـوضح الدّقاق، أي القضاء الـذي يهمّه ويُلزمه . في الواقع ، إن القضاء الذي يصدر عن مشيئـة الله المطلقـة هو منـزّه في ذاتـه بحيث لا يستطيـع الانسـان إدراكـه ، ولـذلـك لا يمكن أن يُـطلَبَ منـه أن يـرضى عنه. هَبْ أنّ إنسـاناً مـا تمرَّدَ عـلى مشيئـةِ الله وظنَّ أن تمـرّده هـو نتيجـة القضاء الإلهي ، فليس مسموحـاً له أن يـرضى بقضاءٍ كهـذا يفترض وجـوده من دون أن يعـرفه . بشكـلٍ عام ، ليس مسمـوحاً القبـول بـأن يكـون المرء كـافـراً بحجّـةِ إن الله أرَاد ذلـكَ . وثمـة خـطأٌ آخـر ، قـريبٌ من السـابق ، يقـوم عـلى التشبث بـالشرور التي نـذهب ضحاياهـا أكـثر من التشبث بـالخيـور التي نتمتّـع بها ، ظانّين اننا بذلك نقترب أكثر من مشيئة الله . هذا الـرأي هو محض بشـري ويُفـرط في تقديـر قِيَم الـزهـد ، وهـو عكس الـرضى الحقيقي تمـامـاً . نُقِـلَ الى الحسـين ابن الخليفـة عـليّ كلاماً لأبي ذَرّ ، وهـو أحـدُ صَحبِ النبيّ ، ومشهــورٌ بتزهّده . وهـذا الكلام هـو : « الفقر بـالنسبة إليَّ هـو أحبّ من الغِنى ، والمرض أحبّ من الصحّة » . فأجاب الحسين : « فَلْيـرحَم الله أبا ذَرّ ! أمّـا أنا ، فـإليكم ما أُعلن : مَن كان واثقـاً في صلاح مـا اختاره الله لـه لا يتمنى شيئاً آخـر غير مـا اختـاره لـه الله » . إنــه لَيَجِبُ فعــلاً منــعُ تعليمِ الـرضى من السقــوط في الـطمأنينـة . فإن عـدداً كبيراً من الصـوفيّين المسلمـين لم يعرفـوا أن يتفـادَوا هـذا الخـطر . وهكذا كـان أبو سليمـان الداراني يقـول : « يقـوم الـرضى عـلى عـدمِ طَلَبِ النعيم من الله وعلى عدمِ التمـاس عـونـه ضـدَّ الجحيم » . وأيضـاً بشكـلٍ أوضـح : « إذا أدخَلني الله الجحيم ، فـأنــا أرضى عن ذلـك » . ولْنــلاحظ أنّ الطمأنينة هي في حالـة نزعـةٍ فرضيّـة في جميع المـذاهب الصوفيـة ، وربما كـان لها روابط بعيدة بالبوذيّة . وَلَقد وجِدَت في المسيحيـة : « فلْنتذكّـر الـ : ألومبـرادوس Alumbrados ، ميغـال دي مـولينــوس Miguel de Molinos ، ومَـدام غيــون Mme Guyon ، وقـد حرَّمتهـا الكنيسـة الكـاثـوليكيـة . أمـا في الاسـلام ، فقـد ظلّت ثانوية .

حدّد أبو بكر بن طـاهـر ، الرضى بهذه العبـارات: « إنـه فعـلُ طـردِ كـلّ كـراهية من القلب بحيث لا يبقى فيـه إلاّ الفرح والسـرور » . لكن لا بـدَّ أيضـاً

من تجنّبِ وجودِ لذّةٍ في هذا الفرح . قال ابن الخفيف إن الرضى هو سكون القلب الذي يُسلِّم أمره الى الأحكام الإلهية ، وموافقة القلب على ما يرضى الله عنه . لكن لا ينبغي أن نطلب الرضى كي نستمتع بهذا السكون : الهدف هو الرضى عينه لأنه هو سكون في مشيئة الله ، وإنه لخطأ أن نعتبرهَ وسيلةً للوصول الى السكون . يلفت القشيري الى ذلك بقوله : « عندما يَسعى الانسان لِلاستمتاع بِرضاه ويُحسّ بِراحة الرِضى في قلبه ، يكون في حالةٍ تحجبُ عنه كبرقعٍ مَرأى ما كان يتوجّب عليه أن يرى » . ويستشهد بشهادةِ الواسِطيّ : « الويلُ لكم يا من تستعذبون أعمالَ الطاعة لِأنها تكون حينئذٍ سُمًّا مُميتاً » . وخلاصة القول أن الرِضى يقوم على المسرّة بمشيئة الله وقضائه ، وليس على المسرّة بمسرّتنا الشخصيّة .

أمّا بالنسبة الى النفس المطمئنة ، الراضية والمرضية التي يتكلّم عليها القرآن ، فإنها تواجه أيضاً اختبار الصوفيين اليهود والمسيحيين . يتكلّم عليها باهيا . ب . باكوادا كما على نفسٍ مهيَّأةٍ لقبول حب الله . لكن ربّما كان عنده أثرٌ مِن تأثيرٍ إسلامي ، وقد كتب في «Devoirs des cœurs» : « الزهد هو ما يَمنح ، بطبيعته ، السلام للقلب » . يتولّد الزهد من التسليم لِأمرِ الله . بيد أن « الخضوع الذي ينتج عن تحذير التوراة ، يمكن أن ينطوي على نيّةٍ سماويّة ، كما أنه يمكن أيضاً أن يفعل في الإرادة المتزندقة لاجتذاب ثناء وتكريم الناس » . إذا كان للإنسان قدرة على إتمام العبادة التي تفرضها التوراة ، إذ أنه يكفي أن يُريد ويكون مستعداً ، فبالمقابل « لا يتمّ في الانسان تسليمٌ لِأمر الله بالمديح والابتهاج إلّا بقدرة وعون الرب » . ويُحيل باهيا الى المزمور ١١٨ الذي نذكّر بفقراته ٣٥ ـ ٣٧ : « أَسلِكْني في سبيل وصاياك فإنّ فيها هواي . أَمِلْ قلبي إلى شهاداتك لا إلى الاختلاس . أصرف عينيّ عن النظر الى الباطل . أَحيِني في طريقك » . وهكذا نصل الى الفقرة١٦٥ : « إن الذين يحبّون شريعتك لهم سلامٌ جزيل وما لَهم من معثرة » .

تُعبّر القديسة تريزيا دافيلا عن قِيَمٍ مماثلة في مقاطع عديدة من مؤلفاتها . ها هي تكتب مثلاً في : Le Château de l'Ame (cinquièmes

demeures) : « لا نستطيع ، فضلاً عن ذلـك ، أن نحصـلَ على هـذه الإنعـامـات المفعمـة بـالسعـادة مـا لَمْ يكن هنـالـك اتحـاد حقيقي ، أي إذا لم تكن مشيئتنـا خـاضعـة بكلّيتهـا لِمشيئـة الله . فيـا لَـهُ مِن اتحـادٍ يجب أن نبتغِيَـه ! سعيـدةٌ هي النفس التي بلغته ! فإنها ستتمتّـع بالسـلام في هذه الحيـاة وفي الآخرة ! لِأنـه ، ما لَمْ تُـوجَد في خـطرٍ ما من فقـدان الله ، أو لم تَرَ أنـه مُهان ، فـلا يمكن لِأية حـادثة من حـوادث هـذا العـالَم أن تُعكِّـرَ صفـوَهـا ، لا المـرض ولا الفقـر ، ولا حتى الموت . . . » .

خلاصة

وهكذا ، فيما يكون فهم الايمان التوحيدي في صِراعٍ مع المقتضيات النظرية للاّهوت الفلسفيّ الخاص بالواحد الأحد والمطلق ، لا ترتبك حياة الايمان هذا بأيٍّ من هذه المطالب . ممّا لا شكَّ فيه أنَّ الايمان بإلهٍ واحد أحد لا يقول من هو هذا الإله ، إذْ أنَّ إعلانه فعلاً واحداً وحتماً واحداً ، هو اعتراف بأنه لا شيء مِمّا نسمّيه وجوداً . فبهذا المعنى ، أنه « لا وجود » . لكنَّ هذا اللاّوجود الإلهيّ هو ، في تأملات الصوفيين ، دعوةٌ مستمرة الى الترفّع عن كلِّ ما ليس هو (الله) ، ترفّعٍ عن الخلائق ، لكن أيضاً ، وعلى الأخصّ ، ترفّعٍ عن الذات ، عمّا تشتهي وعمّا تفعل . وجملة القول ، إن شيئاً من الزهد ، وهو ما يسمّيه المتزهّدون المسيحيّون ، باسم الحياة المطهِّرة ، يظهر على صعيد الواقع المُعَاش كَمُوازٍ لما هي الـ : « ڤيّا نِكاتيفا Via negativa » على صعيد التأمّل النظريّ . لكنّ الطريق السلبيّ لا يَنفذ إلى شيء ، إلاّ إلى الإقرار بأن الله صعبُ المنال وفائق الوصف . فهل يَنفذ طريق الزهد الى شيء ، أو بالأحرى هل يكتشف أحداً ما ؟ هل يؤدي الطريق الذي تسلكه الحياة المطهِّرة الى حياة إشراقية ، وفيما وراءها إلى حياةِ اتحادِ النفس بالله ؟ هذا ما لا رَيب فيه البتّة بالنسبة الى الصوفيين الذين خَبروا حبَّ الله وتوحّدت مشيئتهم بمشيئته . ومع ذلك، أليس حبُّ انسانٍ لله هو حبُّه لِحُلم ؟ وضع مشيئته هو فقط رضوخ للقَدَر ؟ في الاسلام حديثٌ معبِّرٌ للنبيّ : « لا تشتموا الدهر ، لأِن الله هو الدهر » . ومعناه ، حسبما يشرحون ، ان جميع ضربات القدَر التي تُصيبنا عامِلُها هو الله . فشتمُ القدر إذاً هو شتم الله . لكن الايمان هو الذي يحِلُّ الله

محلَّ القدر. وثمة نصٌّ مختلف عن هذا الحديث وهو يحمل: «لأن الدهر هو الله».
وهذا النص المختلف هو أكثر إرضاءً في نظر المؤمن، من جرّاء أنَّ ردَّ الله إلى القدر هو شيءٌ مختلفٌ تماماً عن ردّ القدر إلى الله. هنا في الحقيقة كل المشكلة. لكنها مشكلة نظريّة باطلة تماماً في نظرَ الصوفيّين لأنهم يتكلّمون باسم اختبار هو وليدُ إيمانٍ بإلهٍ أوحد ولا شك، لكنه يتكلّم، إيمانٍ بكلامِ الله الذي يُولّده ويُغذّيه. في الأساس، ليس مضمون الرسالة مع ذيولها العقائدية واللاهوتية هو الذي يهمّ كمحرِّكٍ للتقدّم نحو الله بقدر ما هو حقيقة الرسالة بالذات. مِن البديهيّ ألاّ يستطيع إله الاسلام، الذي يُبطِل شريعة موسى ويُخضِع لِلنبويّة العهدَ مع اسرائيل، أن يكون إله اليهود، ولا أكثر منه إله المسيحيين، نظراً الى انه يكشف الخطأ الذي يشكّله ويجب أن يشكله بالنسبة الى كل مسلم الايمانُ بالثالوث الأقدس وبِسرّ التجسّد، هذا الايمان الذي ما من مسيحيّةٍ خارجاً عنه. وعلى هذا الصعيد، لا يمكن للأديان التوحيدية الثلاثة إلاّ أن تتنافى بالتبادل. لكنّ اليهوديّ يؤمن بأن الله يتكلّم في الكتاب المقدس، والمسيحيّ يؤمن بأن الله، بِكلمتهِ الذي صارَ بشراً، يتكلّم في الأناجيل، والمسلم يؤمن بأن الله يتكلّم في القرآن، لا بل بان القرآن هو كلمته الأزلية. أمّا بالنسبة الى متصوِّفي الأديان الثلاثة، فهذا الكلام ينمّ عن حبِّ الله للإنسان، عن رحمته، عن مغفرته للخطايا وعن مشيئته الخلاصيّة.
إنه يضمن معونة الله على الطريق الذي يكشفه والذي يُتيح للمؤمن أن يتجاوبَ بحبّه مع حبّ الله السابق. في هذه الحال، كان من المُنتظَر أن نقعَ، في وصفِ هذا الطريق، على أشباه عميقة وموازيات بين تصريحات الصوفيّين اليهود والمسيحيين والمسلمين. هؤلاء الصوفيّون هم، على كلِّ حال، متفقون جوهريّاً على تأكيد واقع اختبارهم الحقيقي، القائم على اتحاد مشيئتهم بمشيئة الله، وذلك بِعونٍ ضروريّ منه، وعلى حبّهم لله، هذا الحب المُذكّى بحرارةِ حبِّ الله للانسان. وإنَّ ما يُميِّز هذا الاختبار عند جميع هؤلاء الصوفيين الموحِّدين هو انهم يشعرون به كَمُعطًى، أي أنه غير ناتج عن نشاطِ نفسانيّتهم الخاص، بل هو وحيٌ روحيّ عن طريق كشفٍ يقطع الاتصال بهذا النشاط الذي يبدأ بتحويله الى اللاّشيء(إلى عَدَم) حتى يجتاح النفس بدلاً منه.

وهكـذا ، فـإن الله يتكلّمُ أولاً في وَحيـه ، وهـذا الـوحي هـو مُستَمـد من قِبَل صـوفيّي الأديان التـوحيديّـة الثلاثـة بحيث أنه يُصبـح في نـظرهم الهـاديَ الـذي يقودهم الى الكشف الروحيّ ، الباطنيّ ، حيث الكلام الـذي كان يُنـاشد القلب يدخل الى هذا القلب ويُنعشه ويحيا فيه مثلَ كلامِ الحبّ .

الفصل الرابع

تعابير الاختبار الصوفي:
الأسلوب الأفلاطوني المحدث

يجب ان يبقى سعينا للتشابه والقرابة والموازاة أو التقارب مشوباً بالحذر. ثمة ملاحظة أساسية لا بدّ منها: يُوجد عددٌ وفير من العقائد الصوفية المختلفة داخل ديانة واحدة دون سواها: فنلاحظ مفاهيم متنوعة، وحتى متعارضة أحياناً في اليهودية كما في المسيحية والإسلام. فكيف يكون الأمر حين ننتقل من جوّ دينيّ إلى آخر! إلاّ أنه ليس من المستحيل، وسط هذه التغييرات المتعددة، أن يتعارض اتجاهٌ كهذا، ظهر داخل احدى الديانات الثلاث، مع اتجاهات أخرى هي مُعْلَنَة بوضوح في هذه الديانة عينها، في حين يكون متطابقاً والإتجاهات التي تُكتشف في مكان آخر. فبعض قيم الحاسديّة مثلاً (حاسّيديم = مذهب الأتقياء والغيارى على الدين) نلتقيها مجدّداً في الصوفيّتين المسيحية أو الإسلامية في حين هي لا تتطابق والقبلانية بحصر المعنى. فالوضع إذا معَقَّدٌ للغاية. ليس من الوارد بالنسبة الينا ان نستعرض مفاهيم جميع العائلات الروحية وجميع الأنظمة التي تعبّر بها عن مضمونها. فعلينا ان نتّجه الى المهمّ. لكن ما هو المهمّ؟ ألا يكون اعتباطياً أن نحدده؟ هذا ما لا شك فيه. لكن بما أنه قد بدَا لنا أن ميزة الصوفيين الموحّدين هي ادّعاؤهم صحّة اختبارِ ما لله، فإننا نتابع تركيز مجهودنا على فحص ما يقولونه عن اختبارهم، وذلك دون ان نتوقّف بلا قيد أو شرط عند مظاهر منظّمة لتعبير ليس له من معنى سوى معنى لاهوت صوفيّ. فلاهوت كهذا بإمكانه تماماً أن يدمج الميزات الممكن الاطّلاع عليها لِهذا الاختبار أو ذاك دون ان يكفَّ عن أن يكون إعداداً تَصوُّرياً، حتى ولو كان ذلك هو واقع الصوفيّ

نفسه. كانت القديسة تريزيا دافيلا حذرة جداً بخصوص هذه المسألة. فقد كتبت، مثلاً، في الفصل الثامن من كتاب حياتها: « قديسون وأصحاب فضيلة كثيرون كتبوا عن الفوائد التي تُجْنَى من الصلاة... لكن عندما يكونون قد تمنّعوا عن فعل ذلك فقد لا أكون مُخاطِرةً بما فيه الكفاية، رغم قلّة تواضعي، حتى أتجاسر على الكلام في ذلك. غير إني استطيع أن أقول ما علّمنيه الاختبار ».
وسنذكر ايضاً أحد المقاطع من الرسالة الى دون ألفارودِي مِندوزا «Don Alvaro de Mendoza» ، اسقف أفيلا «Avila» ، التي تُبدي فيها رأيها، حسبما طُلِبَ إليها، بالطريقة التي عُولج بها الموضوع: « إبحثْ عن ذاتكَ فيَّ »، من قِبَل بعض الرهبان، ومن بينهم الأب جوليان دافيلا والأب يوحنا الصليبي. وإليكم ما تقوله القدّيسة في الأول مِن هذين الأبوَين: « الأب جوليان دافيلا أجادَ البداية وأساءَ النهاية... فلا يُطلب منه هنا ان يقول لنا كيف يتّحد النور المخلوق والنور غير المخلوق احدهما بالآخر، بل كيف يجب علينا ان نبحث عن ذواتنا في الله. ولا نطلب منه أيضاً أن يقول لنا ما تشعر به النفس عندما تتّحد بخالقها اتحاداً حمياً، ولا كيف تختلف إذْ ذاك عنه، أو إذا كانت لا تختلف. في رأيي، عندما تكون النفس في هذه الحالة، يصبح العقل عاجزاً عن الإهتمام بهذه المسائل، ولو كان بمقدوره، لأدرك تماماً الفرق القائم بين الخالق والمخلوق ». بيد أن هذه المواضيع التي تعالج الإتحاد بالله، والتي تدفعها القديسة تريزيا جانباً، هي بالضبط تلك المواضيع التي تجدّ الأبحاث اللاهوتية الصوفية في حلّها مولِّدةً عدة عقائد مختلفة الوجوه، لا بل متناقضة. وهكذا نجد الشروح بالواحدّية الحلوليّة، أو اللاحلوليّة، أو الظهور ذي الاصل الغنوصيّ. سنلتقي بهذه الشروح لأنه من المستحيل تجنّبها كلياً. لكن ليست هذه الأنظمة هي التي ستستوقفنا. إنّ ما يهمّ في نظرنا هو اختبار الصوفيّين بالذات، وسنتّبع حيال هذه المسألة رأي القديسة تريزيا. من المؤكّد ان هذا الاختبار لا يمكن الإفصاح عنه. ولذلك يُطرح السؤال عمّا ننوي أن نستنتج منه. الجواب بسيط: نأخذ بعين الإعتبار أسلوب الصوفيّين الكلامي، لأنه، وإن كان غير ملائم، فهو طريقة تعبير لا بدَّ مِنْ ان تُزوِّد بمعلومات مفيدة. فبالواقع، أن

أسلوب التعبير، ما لم يكن عرّافياً ولغزياً، وليست هذه حال الصوفيين، فهو دائماً الإستعمال الخاص المتوخَّى في لغةٍ حيّة ومألوفة. والحالة هذه، فإن اللغات تُترجم الى بعضها البعض مع تقريبٍ كافٍ حتى يكون من المستطاع مقارنة ما هي مكلّفة بقوله.

وهكذا، لَعلّنا نستطيع أن نقدِّر ما تتألف منه الفروق القائمة، ليس فقط بين الأبحاث اللاهوتية الصوفية، لكن على الأخصّ بين مختلف انواع الإفصاح عن الإختبارات الروحية. فهل تتوقّف هذه الفروق عند الإسلوب ام هي تلمس حقيقة ما يُعبّر عنه الأسلوب؟ هذه هي المسألة التي نأمل أن نقوى على حلّها.

لقاء مع الثقافة اليونانية

الاسلوب أو التعبير، لجهة اعتباره مجموعة مفردات تقنيّة، هو دائماً على صلةٍ بإطارٍ فكريّ ما. وهذا الإطار هو نفسه متّصل بنمطٍ معيَّن من الثقافة، لا بل من الحضارة. بيد أننا نعلم أن الأفكار التوحيديّة الثلاثة، في انتشارها تاريخياً عبر العالم، قد التقت في طريقها بالفكر اليوناني. وعلى الرغم من ردود الفعل العنيفة، إن من جهة اليهود أو من جهة المسيحيين والمسلمين، فسرعان ما فرضت الهلّينية نفسها وسيطرت على اللاّهوت النظري والصوفي. فترجمة الكتاب المقدّس الى اليونانية، وبخاصةٍ ترجمة السبعينيّة، وتشتّت اسرائيل في العالم اليوناني الروماني، قد لَعِبا دوراً بارزاً في هذا التعبير. كما أن الكلمات اليونانية، المكتوبة أو المحكيّة، قد نقلت افكاراً يونانية. هذا، وإن عمل فيلون الاسكندري كنموذجيّ: فتأويله المجازي للشريعة أدخل الى الكتاب المقدس توفيقيّة فلسفيّة قوامها الأفلاطونية والأرسطاطاليسيّة والرواقيّة، وهي ترسم مقدّماً معالمَ افلاطونية أفلوطين المُحدثة. إذا كان الإستماع الى فيلون قد قلّ عند اليهود، فتأثير فيلون هذا على آباء الكنيسة اليونانية كان كبيراً جداً. لكنَّ اليهود قد تأثروا ايضاً بالأفلاطونية الجديدة وبالغنوصيّات الهلّينية. وإن إحدى الغنوصيّات اليهودية سبق وكانت موجودة في عهد المسيح، لا بل كانت جذورها ممتدّة الى زمنٍ أبعد. كتبَ جرشوم ج. شولِم

في هذا الصدد: (Les Grands Courants de la mystique juive P. 57) « ان اوّل صوفيّة يهوديّة على الإطلاق هي صوفيّة العَرش». يُمثِّل العرش ما يمثِّله الكمال والكرة الساطعة لِلألوهة بدهورهـا، والولاة والسلاطين بـالنسبـة الى الغنـوصيّين اليونانيين والهرمسيّين. لكنّ شولِم يلاحظ أنه في هذه المرحلة القديمة « رغم ان الصوفيّ اليهوديّ هو موجَّه بدوافع شبيهة بدوافعهم، فهو مع ذلك يعبّر عن رؤياه بتعابير مضمونه الدينيّ الخاص». مهما يكن من أمر، فإن تعبير الأفلاطونية المحدثة لم يلبث أن فرضَ نفسه، وإذا بفلسفة الفيض بكاملها، وهي من وحيٍ أفلوطينيّ، تجتاح الفكر اليهوديّ برؤاه الكوزمولوجية ورموزه.

على الرغم من انه كان هنالك غنوصيّات من وحيٍ مسيحي تقريباً، مثل غنوصيّات سيرنت وبازيليد وڤالانتين، فالكنيسة، بفضل مؤسساتها، قد قاومت بشدّةٍ وغلبةٍ التأثيـرات والتسريبات الغنوصيّة. وكان ايضاً في اليهوديّة، ولا شك، حاخامون قد شجبوا تطرّفات العقائد القبلانيّة. لم يتمكن هؤلاء الحاخامون من إعاقة انتشارها لأنها كانت تجيب عن الأسئلة التي كان يطرحها على نفسه شعبٌ « مَنْفِّـي »، يشكِّـل أقليّـة في بلـدان مسيحيـة أو إسلاميّـة، ويُعـاني مـن اضطهادات كثيرة، أو على الأقل يُوجد قسراً في حالةٍ إجتماعية وسياسية دُنيا، وذلك أقلّ ربّما مِمَّا كانت تُلبِيّ حاجات محض روحية. هذا الشعب، حامل العهد الذي قطعه الله مع أجداده، كان عليه ان يعمل على إدراك مكانته في التصميم والحكم الإلهيَّين. فالغنوصيات، بحكمِ مفهومها للعالم وأصله وبُنيانه وتطوّره، كانت تُمكِّن من تحديد مصير الشعب اليهودي في مفهوم شامل للخلق، ويمكننا، من هذا القبيل، أن نقارن بين الغنوصيات اليهـوديـة والغنـوصيـات الشيعيّـة في الإسلام، وبخاصّةٍ الغنوصيّة الإسماعيليّة: هنا أيضاً كان المقصود ان يُدمج في لُحمة الكون مستقبلُ بشريةٍ كان الأئمة هداتها بحكم الوظيفة، لكنها في الواقع كانت في قبضةِ مغتصبين هم الخلفاء الذين استولوا على السلطة منتصرين. وكان تطوّر العالم قد أدّى الى عودةِ الإمام المستتر إلى الأرض، هذا الإمام الذي كان قد اختُطِفَ الى السماء، لكـن كان لا بدّ من عودته في آخر الأزمنة بصفته المهديّ

المنتظر لِيبسط العدل ويؤسس عهداً ماسيانيّا. إن مفاهيم كهذه قلّما استطاعت ان تجدَ مكاناً لها في العالم المسيحي: فلا آراء الألْفِيّين ولا مفاهيم جواشان دي فلور «Joachin de flore» وأتباعه في التاريخ تترافق ونشكونيّة غنوصيّة. ويمكننا أن نعتبر إذاً ان الغنوصيّات التي دخلت، بمراتب متفاوتة، الى الديانات الموحدّة الثلاث هي تكاثر هامشيّ، وحتى عندما توصَّل هذا التكاثر الى ارتداء أهميّة كبرى كما هي الحال في القبلانية اليهوديّة. إلاّ أنه إذا كانت الباطنيّة تُلطّخْ في أغلب الأحيان طهرَ روحانية اليهوديّة باقتيادها نحو شططِ إحدى التيوصوفيّات، فإن روحَ الكتاب المقدس المُحيي يهبّ دائماً، وما الأنظمة بعديمةِ الأهمية الدينيّة حقاً. فلهذا السبب، وبدون أن نُحِلَّها محورَ بحثنا، نحن نحترس من جهلها. أمّا بالنسبة الى الغنوصيّات الإسلامية بحصر المعنى، فبإمكاننا أن ندعها جانباً على اعتبار انها هكذا، حتى ولو فعلت في بعض الأفكار، كفكرِ ابن عربي مثلاً، الأمر الذي يظلّ، على كلِ حال، قيدَ الإثبات.

نقد الغنوصيّين

لا بدّ من التمييز بجلاء، من وجهة تحقيقنا هذا، بين الأفلاطونية المُحدثة والمعارف الروحيّة التي أفادت منها. ولا ننسى، على كل حال، ان أفلوطين نفسه قد كرَّس دراسته التاسعة من «تساعيته الثانية» لبعض الغنوصيّين، وبخاصّة أولئك الذين كانوا يصرِّحون بأن خالق العالم، الصانع، هو شرِّير، وبأنَّ العالمَ المخلوق شرِّيرٌ هو أيضاً. لكنه يُهاجم مفهوماً هو مشترك لدى جميع الأنظمة الغنوصيّة. فبالواقع، وبعد أن ذكَّر بأنَّ ثمة ثلاثة أقانيم، الأحد والعقل والنفس، لا أكثر ولا أقلّ، إنه يسخر من أولئك الذين كثَّروا الكائنات المعقولة: «لا نقبلنَّ، في المعقولات، هذه الأخيلة الزائدة التي لا تُسلِّم بها» .(II, 9, 2) يُدخِل الغنوصيّون أقانيم أخرى، لكنها ليست سوى كلماتٍ فارغة. لم يستمرّوا متمسّكين بالتقليد اليوناني القديم، لأن اليونانيّين كانوا يرَون الأشياء بوضوح ويتكلمون ببساطة: «لإن بعض المواد عندهم (الغنوصيين) هي، على وجه العموم، مقتبسة عن أفلوطين، وبعض الكتب الجديدة التي استحدثوها ليضعوا في مكانها فلسفة تكون

خاصة بهم جاءت خارج الحقيقة... امّا بالنسبة الى التعدّد الذي أدخلوه الى الكائنات المعقولة، كالأحد، والعقل، وعقل خالق آخر، والنفس، فقد أخذوه عمّا هو معقولٌ في كتاب الـ «تيمه» (Le Timeé 39,0) عندما أعلن افلاطون: «وهكذا اذاً بمجرّد أن يرى العقلُ الأفكار التي هي في الحيّ بحدّ ذاته، فإن خالق هذا الكون قد فكّر هو أيضاً واستنتج ان العالم سيكون له بهذا المقدار». لكنهم لم يفهموا هذه الكلمات فاستخرجوا منها عقلاً راقداً يتضمّن في ذاته جميع الكائنات، وعقلاً آخر، الى جانب الأول، يتأمّلها، وعقلاً ثالثاً يفكّر (من جهة أخرى، غالباً ما تكون النفس المبدعة هي التي تأخذ عندهم مكان العقل الذي يفكّر). خُيِّلَ لهم، في رأي افلاطون، ان هذا العقل هو الخالق... هـذا الإتّهام الموّجه من قِبَل أفلوطين هو ذو أهميّة. بالرغم من أن الغنوصيّين يدّعون ارتباطهم بأفلوطين، فإنهم لم يفهموه. أمّا لجهة معرفة ما يجب أن يُفهَم بالكتب التي استحدثوها، فهذا أمرٌ يصعب قوله إيجابياً، يعتقد أ. برهيه «E. Bréhier» ان ذلك كان من اسهام المسيحية. لكن يكفي أن نذكر هذا المؤرخ حتى نقتنع بعدم صوابية هذا الرأي تماماً: «على كلِ حال، إن ما ينتقده افلوطين عندهم، على الأخص، هو طابع عقيدتهم المعاكس تماماً للهلّينيّة، ويمكن القول، هو طابعها المسيحـيّ «تتصـدّى للعقيدة الهلّينية للفضيلة فكرةُ خلاصٍ آليّ وسلبيّ...» فالإنسان يدّعي بحقه «في إفساد رؤيته للعالم وإدخاله إليها بشكلٍ اعتباطيّ قوي وهميّة لِمُقتضيات خلاصه الشخصيّ. كان في ذلك قلّة تهذيب فكريّ وحتى أخلاقي جرحت أفلوطين في لعمق، مثلما صدمت سينيوزا نقائص المعتقدات المسيحية التي أدخلت اللاّمعقولية وعدم التواصل الى الكون».

(Edition et traduction des Ennéades, II, notice, PP. 108 - 110). لكأنَّ المؤلّف يجهل وجود ديانات سرّية في اليونان، مركّزة على مشكلة الخلاص، وقد فاته ان العقيدة المسيحية (لا عقيدة المعارف الروحية المعروفة بلقب مسيحية) لا تتضمّن ايّة كوزمولوجيا. ممّا يبدو فعلاً أكثر طوابيَّةً هو الإعتقاد ان افلوطين كان له مفهوم «أيلونيوسي» للثقافة اليونانية، وأنه طرح منه كل مـا بـإمكـانـه

ان يُشبه المسرحيّة أو المأساة « الديونيسيّة ». لكنه من المؤكدّ ان بعض المواد المشـرقية، وبخاصّةٍ من أصلٍ إيراني، قد تسرّبت الى الفكر الديني في اليونان ثم ظهرت في المعارف الروحيّة الهلينية: من ناحية أخرى، كما أن بعض معطيات الكتاب المقدس، ومن بينها تلك التي تتعلّق بالملائكة وعلم الملائكة، هي ايضاً مدموغة بهذه التأثيرات الآتية من المشرق، فليس مستغرباً أن يكون التصوّف اليهودي قد تمكّن من الانفتاح على المفاهيم الغنوصيّة.

كان من السهل أن يُصنَع من الملائكة أقانيم تشكّل « مجلس الله » أو تعبّر عن قدراته. ولنا من قبل مثلٌ على ذلك عند فيلون الإسكندري. كما أن ثمة من أقنَمَ الاسماء الإلهية وبخاصّةٍ الصفات. كتب ج. شولِم في هذا الصدد: « كلّ صفة هي قدرة روحيّة خاصّة. هذا الأسلوب في التعبير، الذي يجعل الصفات حرّةً مستقلّة ويُنَصّبُهَا اقانيم، هو موجودٌ سابقاً في الـ « أغادة » (Aggada) القديمة التي نعثر فيها على بعض كلمات لها وقعُ رسومٍ مقدّمة لمعالم تعابير مطبّقة من قِبَل العرفان على الدهور...» ثمّ عدَّدَ الصفات السبع التي تخدم امام عرش المجد بقوله: « انها: الحكمة والعدل والحق والنِعمة والرحمة والحقيقة والسلام » (Les Origines de la Kabbale, P. 92). وتلعب الحكمة إذْ ذاك دوراً موازياً تماماً للدور الذي تلعبه الحكمة «Sophia» في المعارف الروحية المعروفة بالمسيحيـة. إن التـأمـل النظـري العِدادي (علم العِدادة) في الأعداد التي هي مقاييس الخلق قد تسبّب في ولادة نظرية مظاهر الله « سفيروت » (من أصل يعني الحرف والعدد معاً، وتكون الأعداد ممثّلة بأحرف الأبجدية العبرية): وهذه الـ « سفيروت » هي عشرة، ومرتبطة بالكلمات العشر التي بها تمّ خلق العالم. إنها القوى الفاعلة التي تأمر حجرَ الفلاسفة الإلهيّ، وتلعب دور الـ « لوكُوي » (Logoi) الموجودة في فكر فيلون ولها طبيعة ملائكية، كما في المعارف الروحية الناطقة بـاليـونـانيـة. ولنـذْكـرْ أخيراً الحيوانات، أو، على الأصح، الأحياء في رؤيا حزقيال. أن مدلول جميع هذه التعابير قد تغيّر على مرّ الأجيال، وكذلك علاقاتها وفروقها أو مطابقتها، بحيث اصبح من المستحيل أن نتكلّم عليها بوجهٍ عام دون أن نستند الى الأنظمة الخاصّة.

لكن ليس هذا هو قصدنا هنا. نريد فقط ان نشدّد على إبراز عددٍ كبيرٍ من الكيانات، التي اعتُبرت ولا شك كمخلوقة في بدء هذه التأملات النظرية، ولكنها ما لبثت ان بدَتْ كأشكال فيضٍ وظهور الله، أي ما يشجبه تماماً أفلوطين في المعارف الروحية.

إذا جاز التكلّم على مسيحية اورثوذكسيّة محدّدةٍ من المجامع على انها إيمان الكنيسة، يُصبح باستطاعتنا التأكيد على أنّها وفِّقَتْ في التحصّنِ ضدّ الغزو العرفاني بحيث ان عظماء الصوفيين المسيحيين لن يكونوا فيما بعد مدينين بشيء للعرفان. ليس الأمر كذلك بالنسبة الى الإسلام. فعلى الرغم من أن المذهب السنيّ قد قاوَمَ بشدّة هذا النوع من التفكير، فقد افسح له المذهب الشيعي مجالاً للإنتشار ولا اكثر منه ملاءمة، ممّا جعل بعض الصوفيين السنيّين، كإبن عربي، يُصابون بعدواه. إلاّ أن صوفيّة اسلامية لا باطنيّة قد انتشرت، كما أشرنا الى ذلك، وسوف نشدّد عليها من دون ان نهمل المذاهب الأخرى لِسبب ذلك. لكننا نخال أنفسنا مُحقّين بالنسبة الى حديثنا، في أن نترك جانباً وتماماً كل ما يُناط حصراً بمطلق عرفان.

قِيَم الأفلاطونية

فَلْنعُدْ إذاً إلى الأفلاطونية المُحدثة وإلى مرجعها، الأفلاطونية، اللّتين هما طريقتا تفكير جدّيّتان. من نواحٍ عديدة، كانت الأفلاطونية قابلة للإنصهار والاستعمال بسهولة من قِبَل نفوس متديّنة، وذلك لأن نظريّتها في النفس كحقيقة لا جسديّة، وفي تطهيرها وارتقائها نحو الجمال والخير كالشمس صورة لهما، لم يكنْ باستطاعتها أن تترك بدون تأثّر أناساً مشغفين بالـروحيّـات. صحيـحٌ أنـه قـد استُلفِتَ إلى أن الثنائية المتباينة التي تُؤخَذ، ربّما بدون حقّ، على أفلاطون ليست في اتجاه المفاهيم الكتابيّة التي ترى في الإنسان وحدةً. لكن، هذه مسألة تتعلّق بالميتافيزيقا واللاهوت النظري اكثر مِمّا تتعلّق بالتصوّف الذي يهمّه قبل كلّ شيء روحيّة النفس. من الثابت أن عقيدة إنبعاث الأجساد، المؤكَّدة بنوعٍ خاص من المسيحية والإسلام، لا ترضى بمعتَقدٍ يحدّد الإنسان بنفسه فقط ويعلم أن النفس

وحدها، منفصلة عن الجسد، هي التي تنعم في الفردوس أو تعاقَب في الجحيم. في هذه المسألة هاجمَ الغزالي نظريّة ابن سينا «والفلاسفة» الأفلاطونيين. وليس بأقل أهميّة أن تكون النفس روحيّة حتى تكون الروحيّة مستطاعة لدى الإنسان. وعليه، فإن التمييز بين النفس والجسد يضع أُسسَ الزهد الموجود في جميع قواعد الصوفية التوحيديّة، ولنا في ذلك، على صعيد الحياة الأخلاقية، عَرضٌ رائع في غورجياس «Gorgias» وبانكيه «Banquet» من بين الحوارات الأُخرى. من جهة أخرى، إن صُوَر النور الأفلاطونية كانت تتوافق مع الإيمان بإشراقةٍ مخلّصةٍ يأتي على ذكرها الكتاب المقدس وكُتب العهد الجديد والقرآن. نقرأ في سفر المزامير (٤، ٧): «إرفع علينا نور وجهك أيها الربّ»، وفي (٢٦، ١) أيضاً: «الرب نوري وخلاصي». هذا، ويمكن الإتيان بشواهد كتابيّة عديدة من هذا النوع. بالنسبة إلى المسيحيين، يسوع، ابن الله، هو نور العالَم (إنجيل يوحنا ٩، ٥). والقرآن أخيراً يُعبّر بالصورة عينها: «الله نور السماوات والأرض» (٢٤، ٣٥)، ثمّ: «قد جاءكم من الله نور» (٥، ١٥).

مسألة الزهد

إذا كان الزهد مهمّاً، فهو ينطوي أيضاً على مخاطر: إنه قبل كل شيء منظّم من قِبَل التوصيات المذهبية، كممارسة الصوم الذي يقهر الجسد، والزكاة التي تحوّل القلب عن خيرات هذا العالَم. إن صوفيّة «المركبة» القديمة، وفيما بعد الكتاب «بَهير» قد علّما أنه كي نعرف اسم الله، يجب علينا أن نُفلت من العالم، وأنَّ «مَن أراد أن يَنعَمَ بالحياة عليه أن يطرح ملذّات الجسد». وعند إسحق القبّلاني، التأمل والزهد يأتلفان: «من يتخلّى عن صفاته الأخرى لِينصرفَ إلى الفكر فقط، ويربط كلّ شيء بالفكر، ثم يرفعه ويُذِلّ الجسد كي، بصنيعه هذا، يُولي نفسه التفوّق» يُنوَّه به كَمِثال. فالزهد إذا محفوظٌ ضمن الحدود المعقولة. ذلك هو أيضاً شأن الإسلام. فالقرآن يُوصي بألاّ يَسمح الإنسان بأن تُغريه مفاتن الدنيا، وبألاّ يشتري ملذّات هذه الحياة بالحياة الأبدية. لكن الزهد ليس مُوصىً به كغايةٍ بحدّ ذاتها. وهناك فكرة شائعة جداً وهي أن الإسلام قد تسلّمَ شريعة

تأخذ بعين الاعتبار موقفاً وسطاً بين الواجبات المفروضة على المؤمن في الجماعة المسلمة وتلك التي هي محض دينيّة وتحدّد عبادة الله.

حتى وأن عقلاً منفتحاً على التصوّف، كالغزالي، لَيشجب ما يُسمّيه « التبتّل »، أي فعل الإنقطاع إلى عبادة الله فقط، وبخاصّة العدول عن الزواج بغية الإنصراف إلى العبادة دون سواها. لقد قيل، وفقاً لِما ينقل في كتابه « إحياء علوم الدين » (II ص ١٦) « للمتزوج فضل على العازب شبيهٌ بفضل المقاتل في الجهاد على الذي يبقى في بيته، وإن سجدةَ متزوجٍ واحدة لها قيمة اكثر من سبعين سجدة عازب ». وهكذا يُشجَبُ التزهّد عندما يكون اعتزالاً كليًّا لحياة الدنيا. على هذه الناحية شدّد أعداء الصوفيــة. فقد كتبَ ابن الجوزي (القرن الثاني عشر) في « تلبيس إبليس » ما يلي: « ينوي العاميُّ ذمَّ مَا ورد في القرآن الكريم وفي الحديث بصدد هذا العالَم. ويعتقد أن الخلاص يفرض تركَه، وذلك دونما أن يعرف ما هو هذا العالَم المُلام. حينئذٍ ينفخ فيه إبليسُ البلبلة: لا نجاة لك في الآخرة إلاّ إذا هجرتَ العالم. فينصرف إذاً ذلك الإنسان توًّا في طريقه نحو الجبال، يبتعد عن حفل المؤمنين وعن مجتمع البشر كما عن المعرفة، يصبح كحيوانٍ برّيّ متوهّماً أنَّ في شروده الزهدَ الحقيقي. كيف لا يفعل ذلك في حين هو يسمعهم يقولون عن فلان أنه تائه هنا وهناك مثل مجنون، وعن آخر أنه منعزلٌ في الجبل بالرغم من أنه غالباً ما تكون له عائلة تهلك أو أمّ تبكي على فراقه. وقد يحدث، علاوةً عن ذلك، إنه لا يعلم كما ينبغي قواعد الصلاة القانونية وتُثقل كاهلَه أخطاء اقترفها وهو لا يقوى على التخلّصِ منها ». وينقل الغزالي في المقطع المذكور أعلاه هذا القول لصفوان بن عُيَيْنَة: « أن يكون للرجل عدّة نساء ليس خيراً من خيرات هذا العالَم؛ فَعَلِيٌّ، أزهد صَحبِ النبيّ، كان له في الواقع أربع نساء وسبع عشرة سريّة ». جميع الأنبياء كانوا متزوِّجين. لَيُقال حتى ـ في رأي الغزالي دائماً ـ أن يوحنا (المقصود: يوحنا المعمدان) قد تزوّج. لم يكن له علاقات جنسيّة قبل الزواج، لكنه اتّخذ امرأةً بدافع احترام التقليد الدينيّ (السنّة). أما يسوع، فسيتزوّج عندما ينزل ثانيةً من السماء إلى الأرض في آخر الأزمنة. هذا

الرأي، الذي لم يحظَ على كل حال بمشاطرة أغلبية المفسّرين، هو بالرغم من كل شيء كاشفٌ عن نزعةٍ مدموغةٍ بالإسلام: يمكن للنشاط الجنسيّ أن يتماشى والزهد على قدم المساواة.

ونلامس هنا مسألة أثارها وعالجها بإسهاب ل. ماسينيون في مقاله عن أصول الـ (Lexique technique de la mystique musulmane P.P. 145 - 153)، وذلــــك بشأن حديث مشهور: «لا رهبانية في الإسلام». في رأي ل. ماسينيون، الذي يريد أن يترافع عن فرضيّة أن التصوّف ليس من أصلٍ غريب عن الإسلام، هذا الحديث هو غير موثوق به، ممّا يحلّ المسألة. لكن يبقى أن نثبت أن للرهبانية مكانها في الروحيّة الإسلاميّة، لا فعلاً فحسب، لكن شرعاً. يقول ل. ماسينيون: «علامَ تقوم بالضبط الرهبانية بالنسبة إلى الكتّاب العرب؟ إنها نذر الامتناع عن العلاقات الجنسيّة والعيش في الصومعة. وذلك يؤدي ربّما إلى الامتناع عن أكل اللحم والاعتزال أربعين يوماً (قاموس، فيروزابادي) وإلى ارتداء المسوح». ويضيف أن الإسلام قلّما يُعارض ممارسات زهديّة كهذه «بحيث أن نذر العفّة الموقّت هو مفروضٌ على الحجيج اثناء إقامتهم على أرض مكّة المكرمّة». ولْنُذَكِرَ بفريضة صوم رمضان وممارسة الأصوام التكفيريّة. غير أن هذه الملاحظات لا تسمح بأن نستخلص أن الحياة الرهبانية هي نظام مُعتَرَفٌ به من قِبَل القرآن. وهنا تواجهنا آيةٌ من أعـوص الآيـات (٥٧، ٢٧) فهِمَهـا المفسّـرون بطـريقـة متناقضة. فبالرغم من أن ل. ماسينيون يدّعي أن لا عيبَ فيها بالنسبة إلى مبادىء اللغـة، يمكننا أن نؤوّلها أقلّه بطريقتين متعارضتين. إننا لا ندخل في التفاصيل المعقدّة لهذا التفسير الفقهي اللغوي، كما إننا نُحيل إلى نصّ «المقال». ما يهمّنا، ليس معرفة ما إذا كان الله هو الذي أملى على تلاميذ يسوع (لأنهم هم المقصودون في الآية) الحياة الرهبانية، أم هم المسيحيون الذين ابتدعوها، إنما هو ملاحظة تحفّظ الإسلام ومفكّريه إزاءَ الحياة الزهديّة كما كانت تتصوّرها الرهبانية المسيحية.

الشيء الأكيد هو أن الصوفية الإسلامية قد أدمجت الزهد. لكن الآراء

تختلف. فالبعض يحصرونه بالامتناع عمّا هو محظور من قِبَل الشريعة: إنّه منّةٌ من الله أن يكون الإنسان قد مُنِحَ التنعّم بالأشياء المسموح بها، ولا مجال ليتركها جانباً باختيارٍ شخصيّ من إرادته. والبعض الآخر، على العكس، يؤكدّون أن الزهد، في الأشياء المحظورة، هو واجب، وفي الأشياء المسموح بها فضيلة. المشكلة كلّها هي في معرفة ما يقوم عليه مجالُ ما هو مسموحٌ به (الحلال). هنالك حلالٌ معيَّن عندما يُعلن الله مثلاً (٥، ٥): «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم»، أي المواشي المذبوحة بأيدي أهل الكتاب. لكن هنالك حلال هو غياب تعليمات وموانع، وهذا ما يسمّيه ابن حزم القرطبي بالمباح. في هذه الحالة، يترك الله للإنسان حرية الاختيار: في الامتناع إذا أراد ذلك، فيمارس الزهد، أو في الإفادة من إمكانية عدم الامتناع. وندرك الآن كم هي دقيقة مشكلة الزهد هذه. يمكن القول بوجهٍ عام أن أساس الزهد هو مأخوذٌ عن الآية (٥٧، ٢٣): «... لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم». المقصود هنا هو لامبالاة مقدّسة. يقول القشيري، الذي اقتُبِسَت منه هذه الملاحظات، بصدد اللّوم الموجَّه إلى العالَم إنه يجب على الإنسان ألاّ يختار التخلّي عمّا يسمح به الله، مُلزِماً نفسه بواجبٍ عليه، ولا يبحث عن امتلاك اكثر مِمّا هو بحاجةٍ إليه، وأن يكتفي بالمحافظة على النصيب الممنوح له. فإذا أغناه الله، عليه أن يشكره. وإذا أبقاه عند حدودِ ما يكفيه، فلا يسعى في إثر زيادة النِعَم، لأن الصبر امام المحنة هو الأثمن للإنسان الموجود في الفقر والشكر، والأصلح لِمَن يمتلك الرزق الحلال. والحال أن الصبر والشكر هما حالتان صوفيتان للقلب الموجَّه نحو الله. ونرى أنَّ الزهد ليس مُعيَّناً من أجله هو.

في المسيحيّة، يبدو أن الزهد هو أكثر انتشاراً. ليس مُنَدَّداً بالعالم وفساده فحسب، بل نجد في هذا الدين مدحاً لِلعِفّة والبتوليّة يجعل منهما بدقةٍ الحالةَ المكتملةَ للكائن البشري. مِمّا لا ريبَ فيه أن كثيرين من المتزهّدين المسيحيين قد انصرفوا إلى أعمال قسوةٍ نُدِّدَ، على كلّ حال، بأخطارها من قِبَل الكنيسة، كما أدانت الكنيسة على الأخص بدعة «الأنكراتيّة» التي، تحت تأثير الكتب المزيّفة،

كأعمال يوحنا وأعمال توما المدموغة بالروح الغنوصيّ، كانت تشجب الزواج كلطخةٍ مُخزية. لكن أخطاء الزهد لم تظهر فقط على الصعيد الجنسي. إن الإرادة المتصلبة لِقمع القوى الجسديّة، بواسطة نظام صارم وتقشّفاتٍ ولا أصعب، لم تكن يوماً على الإطلاق لِتتحطّمَ كليًّا. غير أن ممارسات كهذه تنمّ عن كرهٍ للجسد مريبٍ للغاية. فهي تعرِّض للخطر الصحة الجسدية وبخاصّة العقلية، جاعلةً الشكّ يرفّ على أهميّة الأخيلة التي تسبّبها. ومن هنا خطرها الأكبر من ناحيةٍ صوفية تريد نفسها صحيحة: فبالواقع، تحمل هذه الممارسات على الاعتقاد أن ثمة وصفات وطرائقَ تُستخدَم لإطلاق الإنخطاف، في حين أن جميع الروحانيّين الكبار في الأديان التوحيديّة الثلاثة يعلمون أن كلّ شيء يأتي من نعمة الله المجانيّة التي وحدها تفعل. صحيحٌ أن الصوفيّين الذين يمارسون هذا الزهد لا يرَون فيه نوعاً من التصرّف السحري بغية الوصول إلى الله. إن الطوباوي هنري سوزو «Henri Suso» ، رغم قسوته على نفسه، ينصح المبتدىء عبر ارتدادٍ أول أن يختلي في العزلة والصمت ويتقشف، لكن باعتدالٍ وفطنة، وأن يزهد في الأشياء والكائنات المخلوقة. فالاعتدال والفطنة هما في الواقع ضروريّان على الإطلاق. إنه لِمَن الثابت إذاً أن للإنسان قدرةً ما على الزهد وبذل الذات والامتناع؛ فبإمكانه أن يجلد نفسه ويلبس المِسح. لكن الهدف الوحيد المُبتغى من ذلك هو إسكاتٌ في داخله لِنداءات العالَم وللشهوات، وذلك لِكي يسمع نداءَ الله، وهو إيجاد الفراغ في نفسه وتحقيق «العري» الذي يتكلّم عليه تولر «Tauler»، وذلك من أجل أن يَحلَّ الله. ووفقاً لِما كتبه القديس يوحنا الصليبي: «ما إن يُصبح مسكِنا النفس (الحسّي والروحي) هادئَين ومحصَّنين كليّاً، ما إن يُصبح خَدَمَةُ القوى والشهوات فيهما غَرقى في الصمت والسُبات بالنسبة إلى جميع أشياء هذه الدنيا، وجميع أشياء العالَم العلويّ، حتى تتّحد الكلمة الإلهية بالنفس...» فالحياة المُطهّرة والزهد، بعيداً عن أن تُسبّبا عدم اتّزانٍ في الحواس وفي العقل، لا بدّ وأن تكون نتيجتها في تأمين الإتّزان والسلام لها. الله لا يُعطَى في نوباتِ الجنون. وليس على الزهد أن يُصبحَ مخدّراً.

القديسة تريزيا دافيل هي نموذج تبصّر في هذا الموضوع. وقد كتبت إلى الأب غراسيان «P. Gratien» كالآتي: «أمّا بشأن الأخت سان جيروم «Saint-Jerome»، فيجب أن تُؤمرَ بتناول اللحم خلال بضعة أيام، وأن تُبعَدَ عن الصلاة... فمخيّلتها ضعيفة وهي تظن أنها ترى أو تسمع جميع ما تتأمّله». وفي رسالةٍ إلى دون لوران دي سيپيدا «Don Laurent de Cepeda»، تعطي القديسة نصائح حكيمة: «خُذ المجلدة مرّتين في الأسبوع. وبالإضافة، ألبس المسح خلال الصوم مرّتين في الأسبوع. لكن إذا آذاكَ فاخلعه. وبما أنك دمويّ، فاني أتخوّف منه كثيراً. من ناحية أخرى، إني لا أسمح لك بشيء أكثر فيما يتعلّق باستعمال المجلدة، لأن الإفراط في ذلك يُضني النظر». وكثيرةٌ هي الشواهد من هذا النوع. غير إننا سننقل أيضاً النقد الذي وجّهته إلى القديس يوحنا الصليبي على الطريقة التي عالجَ فيها الموضوع: «أبحثْ عن نفسكَ فيَّ». فهي تُظهر كم كانت تتعمّق في تحسّس الوضع البشري وتحترس من رغبةٍ في الارتفاع بسرعة نحو الروحانيّة المفرطة: «بئس القدَر قدَرنا، إذا كنّا لا نستطيع التماس الله إلاّ بعد موتنا عن العالَم! المجدليّة والسامريّة والكنعانيّة لم يكنَّ كذلك، بكلّ تأكيد، حين صادفنَ المخلّص... فلْيُنقِذني الله من أناسٍ ارتقَوا في سلّم الروحيّات بحيث يريدون، مهما كلّفَ الأمر، إرجاع كلّ شيء إلى المشاهدة الكاملة». لا بدّ هنا من الأخذ بعين الاعتبار تلك السخرية التي كانت القديسة تُجيد استعمالها بدقّة. ويبقى في نظرها إنَّ التماسَ الله يحصل في العالَم، وقد يكون من التهوّر في شيء الإنعتاق منه عن طريق زهدٍ مُصطَنعٍ وفي غير موضعه.

بناءً عليه، فإن المتصوّفين يسعون إلى تطهيرٍ للنفس كما كان يتخيّله أفلاطون الذي طالما امتدحَ الاتّزان، «الاعتدال في الأشياء». فهو الذي أدرك أهمية التوازن وما كان يسمّيه بفضيلة العدل، ليس فقط تجاه الآخرين، لكن في داخل النفس بالذات. فبهذا الإتزان، وبهذا الاعتدال، يستطيع الإنسان أن يرتقي إلى مشاهدة الخير (الله) بالإستنارة. فالزهد حسب مدلوله باليونانية هو تمرين للنفس، شبيه بما هو الجمباز. والطبابة بالنسبة إلى الجسد. وكما أن الطبيب الماهر يمنع عن مريضه

إرضاء أذواقه وشهواته، فكذلك هو الأمر فيما يتعلّق بتنظيم النفس: «فطالما هي شريرة لِكونها فاقدة الرشد ومتطرّفة وجائرة وكافرة، يجب تحويلها عن رغباتها وعدم السماح لها بأن تفعل إلاّ الشيء الذي تصبح بواسطته أفضل» (Gorgias, 505b). كان على أفلاطون إذاً أن يُعطي بسهولة مصطلَحات فلسفية وأخلاقية للكشف عن جانبٍ كبير للمثال الدينيّ في الأديان التوحيدية الثلاثة. فمعالجاته للطبيعة البشرية ساهمت بشكلٍ أكيد في تسليط الضوء على مفاهيم خفيّة على مستوى النصوص المُوحى بها، وذلك بمساعدة الوساطة الدينيّة على إعدادها في اتّجاهِ روحانيةٍ متباينة، مجتنبةً التطرفات التي حصلت تاريخياً في التماس تطهيرٍ كامل من «أدناس» الجسد. فقوانين الجمعيّات الرهبانية التي طُبِقّت خصوصاً في المسيحية مع القديس باخوميوس، ثم مع القديس بنديكتوس، والتي توجد أيضاً في الأخديّات الإسلامية، تلبّي هذه الحاجة المُحِقّة التي يُعبّر عنها المثال الأفلاطوني.

فلسفة الأفلاطونية المحدثة

لكنّها الأفلاطونية المحدثة على الأخصّ، وعلى اعتبار أنها نظام فلسفي لا غنوصيّ، هي التي قدّمت للتأمّل الصوفي موادّ بالغة الأهميّة: تخيُّل العالَم مثلاً ومكانِ النفس البشريّة في الكون وفي علاقاتها مع العلّة الأولى. فأفلوطين يُدخل نظام انبثاق الأقانيم: من «الأحد» ينبثق العقل، ومن العقل النفس. هذا النظام هو، بلا شك، مناقِضٌ لفكرة الخلق التي تتوسط الديانات الثلاث المُنزلة. لا مجال هنا لِنفحصَ كيف أعِدّت الفلسفات اللاّهوتية، اليهودية والمسيحية والإسلامية، نظريّة في الخلق منذ الأزل قادرة على دمجِ فكرة الفيض أو الإنبثاق، مكانَ نظرية في الخلق من القدم في الزمن. إن هذه الحركة التفكيريّة التي انطلقت جليّةً على يد فيلون الاسكندري ستتابع مسيرتها عبر فلسفة الفارابي وابن سينا وصولاً إلى الفلسفة اليهوديّة والمسيحية في القرون الوسطى. لكن فيما يتعلّق بالصوفيّة حصراً، سنلفت الانتباه بنوع خاص إلى تعليم أفلوطين بشأن العقل. فهو يؤكّد ممّا

يمكن تسميته بفيض وفيضان « الأحد » الموصوف بـ « مملوء فوق الحدّ » (تعبير يُفَسَّر تماماً فيما بعد عند ابن سينا بعبارة « فوق التام »). العقل هو الوحدة الكاملة للمعقولات التي تعكس بعضها بعضاً. إنه مماثل للمعقولات تماماً كما لِما هو فيه « يعقلها ». كلّ معقول، يؤخذ بحدّ ذاته، ليس فكرةً غامضة، مُقدمةً أكثر من الحقائق الواقعية الموجودة، التي قد تكون مستخلَصة منها، لكن بالعكس، إنه يحمل في ذاته كلَّ غِنى عالَم المحسوسات التحتانيّ، وإن يكن تحت عالَمٍ غير ماديّ. لذلك لا شيءَ يمنع أن يُوجد في العقل فكرة عن الفرد كما هو. يطرح أفلوطين السؤال عن معرفة « ما إذا كنتُ، أنا، ككلِّ كائنٍ فرديّ، طريقاً للارتفاع نحو المعقول، وإذا كان فيه (المعقول) مبدأ كلّ كائن فرديّ ». لا بدَّ من لفت النظر إلى استعمال كلمة « أنا ». فسِياق الكلام يدلّ تماماً على أنَّ هذا الـ « أنا » هو النفس، لا ذلك المبدأ « الماديّ » للحركة الإراديّة، كما عند أرسطو، بل كائن بشريّ، بحيث أن ما يجري البحث فيه هنا هو الشخصية الفرديّة لِكلِّ إنسان، مُطعَّمةً في المعقول. وتجدر الإشارة بالتالي إلى العبارة « مطعّمة » التي تتضمَّن فكرة الارتفاع والتي أخذت عند جامبلِيك من جهة، وفي القاموس المسيحي من جهة أخرى، معنى ارتفاع النفس، ومن ثَمَّ، معنى الروحانيّة، ليست إذاً الفكرة الغامضة للإنسان هي التي في العقل، إنما هي فكرة سقراط مع كلّ ما يجعل أن سقراط التاريخي هو سقراط كليًّا، وبكلمة واحدة، هو « أنا » سقراط نفسه. وندرك إذاً كلَّ الإفادة التي يستطيع الفكر الموحّد أن يجنيها من مفهوم كهذا. من المستَبعَد ولا شك أنه يدمج مجمل النظام الأفلوطيني على اعتبار أنه هكذا. لكن « الأحد »، المنزَّه والفائق الوصف، يُلائم تماماً تعبير الإيمان بإله واحد أوحد يفوق كلّ المخلوق. فإله الوحي، بعد إدراجه بفضل هذه الملاءمة، يُعزى إليه العقل إمّا كتجلٍّ له أو بصفته « كلمته ». بهذا العقل يعرف الله جميع الكائنات في أدقّ جزئياتها مع كامل ما يكوّنها حسيًّا ويتعلّق بها. إنه لا يعرف إذاً أفكاراً مجرّدة، لكن الأشخاص أنفسهم، ومن ثم كلّ إنسان بما فيه مِمّا لا يُحوَّل إلى أيّ شيء ما عداه. وهكذا تتوطّد بين الخالق والمخلوق

علاقة مؤاتية جداً لِوصف الاختبار الصوفي الذي أصبح الاكتشاف المُعاش لِما نحن، بالواقع الحقيقي لِكياننا، في الفكر الإلهي السرمدي.

لكن أفلوطين أعطى تعلياً آخر ذا أهمية كبرى. « بقدر ما يتضمّن العالَم عقولاً أُولى، بقدر ذلك تتضمّن كلّ نفس » (V,7,1). فالنفوس في الواقع تُناط بالأقنوم الثالث الذي، إذ ينبثق من العقل، يلتفت إليه ليتأملَ فيه. إنّها، في العقل، الكلّ هو في الكلّ. فمن الطبيعيّ إذاً أن تكتشف النفوس الفرديّة، في ارتقائها إلى مبدإ فرديّتها المعقول، كلَّ الكون فيها، وذلك بلقياها هذا المبدأ. إنّ ما يشكّلُ فرديّة كلٍّ منها هو أنَّ واحداً من العقول «Lagoi» هو فعّالٌ فيها أكثر من الأخرى. لكن إذا ما جمعناها، فهي تترابط، إن جاز التعبير، بعضها ببعض: فعقلٌ كان في المرتبة الثانية في هذه النفس، يصبح في المرتبة الأولى في تلك، وهكذا دَواليك حتى يتمَّ الجمع. وهذا ما عرضه بوضوح أ. برهيه «E. Brehier» عندما كتب: « إن مجموع الأشخاص يشكّلُ إذاً نظاماً مترابطاً تماماً، إذ أن كلّ شخص على حدة يكشف أحدَ مظاهر العالَم المعقول، والكلُّ معاً يكشفه بأكمله على التوالي » (Notice à la traduction de la Cinquième Ennéade, Ch. 7,P.121).

يكفي أن نستبدل « عالم معقول » بِـ « تجلّي » أو « كلمة » الله، لِنحصل على عقيدة الهمتْ عدداً من الصوفيّين الموحّدين، أقلّة على مستوى التعبير. على أيّة حال، هذا النظام يُوضح بعبارات فلسفية الوحي الكتابي الذي بموجبه خُلقَ الإنسان على صورة الله ومثاله. الإسلام المتصلّب لم يسلّم، طبعاً، بان يكون الله صورة. فالمفكّرون الذين ينتمون اليه يعتبرون « الحديث » الذي ينقل على طريقته الفقرة (١، ٢٦) من سفر التكوين كزائف. لكنّ صوفيّين آخرين، كابن عربي، يسلّمون به. ويمكننا أن نقابل، في هذه المسألة، تخيّله لله والإنسان والعالم بتخيّل كتاب زُهَر «Zohar» في اليهوديّة. ونلاحظ، مع ذلك، ان مفهوم « الإنسان على صورة» لا يقود حتماً الى صوفيّات باطنيّة. فالمزمور ٨ يُقدّم لنا ملخّصاً مفيداً لِفكرتين ويُبيّن لنا تكامليّتها. فلا قيمة للإنسان إلاّ ببهبةِ الله التي تُشركه في مجده، ويجب ان نفهم، وفقاً لمفسّرين عديدين، أنَّ في هذا تلميحاً الى الخلق

بحسب الصورة، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، يتضح من ذلك ان الله يفكر في الإنسان، ممّا يعني الفرد البشري، وذلك بدافع هذه الهبة التي يميّزه بها. وهاكم نص المزمور (٨، ٥ - ٦): «ما الإنسان حتى تذكره وابن البشر حتى تفتقدَه؟ نقصته عن الملائكة قليلاً وكلّلته بالمجد والكرمة». هذا، وان الفكرة القائلة بان الله يمتحن قلب الانسان هي شائعة: «قد امتحنت قلبي وافتقدتَه ليلاً» (مزمور ١٦، ٣). إذاً هو الشخص بعينه الذي يعرفه الله تماماً، واليه ينحني، ولصلاته يستجيب. وعندما يلتفت الله الى انسانٍ ما، فإلى انعكاس مجده ينظر.

الفكرة عينُها توجد في الوحي المسيحي، وهي تشدّد كثيراً على عناية الله الأبوية. فيسوع يُعلن بصدد الأشياء الضرورية للحياة: «وأبوكم السماوي يعلم انكم تحتاجون الى هذا كله» (متى ٦، ٣٢). والله يقوت طير السماء: «أَفَلستم انتم افضل منها؟» انه يكسو زنابق الحقول التي لا تبذر ولا تغزل، إذاً «أفَلا يُلبسكم بالأحرى انتم» (متى ٦، ٢٥ - ٣١). ان افضليّة الإنسان هي مؤكدة من جديد، لا الإنسان بوجهٍ عام، بل كلّ بشريّ يعرفه الله ويُعنى به. «فإن شَعر رؤوسكم جميعه مُحصى. فلا تخافوا فإنكم افضل من عصافير كثيرة». (متى ١٠، ٣٠ - ٣١).

والقرآن يُعلِّم هو ايضاً ان لا شيء يخفى على علم الله. «ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء» (٣، ٥). «ويعلم ما يخفون وما تعلنون» (٢٧، ٢٥). فممَّا لا شكَّ فيه هو أنَّ الله يعلم الأشخاص، وبخاصةٍ الأشخاص الفرديّين. ألم يقل في (٤، ١٢٥): «واتَّخذ الله إبراهيم خليلاً»؟ أو أيضاً، وهو يخاطب محمداً (٩٣، ٦) «ألَم يجدك يتيماً»؟ امّا السؤال عن معرفة ايّ نوع من العِلم هو المقصود، فقد طرحَ نفسه بكلّ تأكيد على اللاهوتيين والفلاسفة. كيف يستطيع الله ان يعرف كائنات ماديّة وحدها الحواسّ تبدو قادرة على إدراكها؟ كيف يعلم، من علوّ تنزّهه، المستقبلات الجائزة والعوارض؟ وبما أن علمه هو أزليّ، فكيف يصل الى مخلوقات خاصتُّها في أن تولَد وتنمو وتضمحلّ في الزمن؟ فالآيات القرآنية المستشهد بها تطرح المشكلة من دون ان تقدّم اقلّ دليل للحلّ.

وهكذا تماماً ما يُقال في النصوص الكتابيّة أو الانجيليّة. لا شيء يُشير إذن الى أنه يجب حتماً تأويلها بتعبيرٍ افلوطينيّ.

مشكلة التفرديّة

بما اننا نتكلم عن الإسلام، فلْنتوقّف لحظةً عند نظرية ابن سينا التي نجد معادلاً لها في الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي. ودون أن ندخل في التفصيل، فلْنذكرْ فقط بأن ابن سينا يظن ان التفرّدية لا تتمّ فقط بالمادة لكن ايضاً بالصورة. وها هو يقول: «الصورة هي مفرَّدة بالمادة والمادة هي ايضاً مفرّدة بالصورة». (إشارات II، ص ٢١٣). فهل مِن حلقةٍ مفرغة هنا؟ ولْنذكر ان الصورة والمادّة لا توجدان الواحدة منفصلة عن الأخرى. فقط بكينونتهما معاً، اذاً يُسهمان في ولادة شخص. لكن ادوارهما في هذا الإسهام هي مختلفة بحيث انه لا يوجد حلقة. إن المعلّق على «الإشارات» نظير الدين الطوسي يشرح ذلك بدقّةٍ حين يقول: «ان تفريد الصورة هو فعلُ مادّةٍ محدّدة بصفتها قادرة على تقبل تفرّدية هذه الصورة. لكن تفرديّة المادّة بالصورة هي فعل صورةٍ ما بصفتها تعمل لتفرّد هذه المادّة». ذلك ان المادّة الأوليّة هي منفعلة وقابلة محضاً. فبإمكانها ان تتقبّل اية صورة وتصبح، بتفرّدها بها هكذا، موجودة وقادرة على تقبّل، لا أية صورة ما، بل صورة محدّدة. أي انها، من جرّاء ذلك، مصممة على تقبّل صورة كهذه لا سواها. وعندما تصبح هذه الصورة المحدّدة مقبولة من هذه المادّة المحدّدة تحصل تفرديّة الصورة المشار اليها. وهكذا يمكن للمادّة ان توجد كهذا اللحم وهذه العِظام. ويمكنها حينئذٍ ان تتقبّل، الصورة البشرية وتصبح جسدَ سقراط، بينما الصورة البشرية تصبح بشكلٍ موازٍ صورة سقراط. فكيف الله ان يعلم هذا الفرد الذي هو سقراط؟ اليكم، بشكلٍ عام، مضمون جواب ابن سينا عن هذا السؤال في كتاب النجاة (III ص ٢٤٧) «أمّا فيما يتعلّق بمعرفة كيف يعقل الله الأشياء الخاصّة، فذلك يُفهم بمجرّد انه عندما يعقل ذاته، ويعقل أنه هو الأساس الأول لكلِ كائن، يعقل مبادىء الكائنات الصادرة عنه وما سينتج من تلك المبادىء. فما مِن شيء البتة إلاّ ويصبح نوعاً ما ضرورياً يكون الله هو سببه. فتفاعل الأسباب

التي تتصادم يقود الى إبراز الحقائق الخاصة. غير أن الأول (الله) يعلم الأسباب وضبطها، اذاً هو يعلم حتماً ما هي تقود إليه... ويُدْرك اذاً الحقائق الخاصة على اعتبار انها شاملة، أي على اعتبار أن لها صفات. وإذا تميّزت، بهذه الصفات، تميّزاً خاصاً كأفراد، فذلك يكون بالنسبة الى وقتٍ مفرَّداً أو الى طريقة وجود مفرّدة». فمعنى القول أن الله يعلم الأفراد من خلال وحدةٍ شاملة لأفعال وردود فعل عِليّة يتلقَّون في حضنها (الوحدة) اوصافاً خاصّة بها تحدّدُ زمنَ وطريقةَ وجودِهم الفرديّ. لكن معرفة الفرد مباشرةً وفي ذاته ليست على هذا الشكل؛ فالمطلوب بالأحرى هو أن نعرف بأيةِ سيرورة عليه أن يُولد ويسلك، أن يتحدّدَ ويُبرزَ كذا وكذا صفات. بالرغم من أن ابن سينا قد أقرَّ بأن النفس البشرية هي «أنا»، فمن المؤسف ألاّ يكون قد وُفِّقَ في الشرح للصوفيّين، بشكلٍ مرضٍ، كيف يمكن أن يُفهمَ وجودُ معرفةٍ عميقة وفوريّة لهذا الـ «أنا» من قِبلَ الله. مِمّا لا شك فيه هو أن الله يعلم دفعةً واحدة تعدّدية العِلَلَ التي ينتج منها (ال: أنا) بحيث إننا نستطيع القول أنه يعرفه مباشرةً. إلاّ أن الاختبار الصوفي ليكسب عمقاً منقطع النظير إذا كان الله يعلم الـ «أنا» البشري في ذاته بدلاً من أن يعلمه بواسطة عِلَلِه. أضف إلى ذلك أن التعبير الذي يعطيه افلوطين عن وجود الفكرة المعقولة لِكلِ فردٍ ولِكلِّ «أنا» في العقل هو ملائم لِمقتضيات التعبير الصوفي أكثر بكثيرٍ مِمّا هو عليه شرح ابن سينا، على الرغم من كلّ ما هو مدينٌ به هذا الفيلسوف الشهير لِفكر الأفلاطونية المحدثة وللفكر الأفلوطيني. فبالواقع، ومع انه يُشدِّد على الصورة، اذاً على العنصر المعقول، في سيرورة التفرّديّة، وبدون تدخل من المادّة إلاّ بقدر ما تكون قد سبق وتقبّلتْ صورةً كمادةٍ ثانية، فليس اقلّ صحةً أن الفرد هو نتيجة تفاعلٍ مُعَقد لِعللٍ ماديّة وصوريّة. والحال ان الـ «أنا» لا يستطيع أن يستسلم للتفكك في تشبيك عناصر كهذا: على الشخص الفرديّ أن يكون بسيطاً على الأطلاق في أساسه، أي أن كلّ ما يكوّنه في تجلّياته يجب أن يتمكّن من العودة إلى وحدةٍ أصلية كاملةٍ، على عكس ما يعلّمه ابن سينا الذي يُعلِّل الفرد، اذا الـ «أنا» الفرديّ، وكأنه النتيجة لِتعدديّة عِللَ، اذاً

كوحدةٍ لِتعدديّة، وحدةٍ مُشتقَّة لا أساسية.

سيُقال بحق أن فلسفة ابن سينا تنفتح على الصوفية. لكنها صوفية تَعقُّليّة ترتكز على تأمّل المعقولات في الله. بإمكانها أن ترضى، كيفما كان، بمقتضيات الوحي التوحيدي، لكنها لا تسترشد به. فتلميذه الناكث، أبو البركات البغدادي، سيقترب من أفلوطين بإثباته أن نفس كلّ إنسان هي بشريّة، مِمّا يؤمن له قاعدةً أونطولوجية متينة. وابن باجه، بالرغم من أنه لم يكن متحمّساً دينياً، فمع ذلك سيُعطي تحديداً للسُعَداء هو، الى حدٍ بعيد، أكثر مطابقةً لِمثال الاختبار الصوفي: انهم (السعداء) أولَئك الذين يتأملون، لا المعقولات فحسب، بل معقول عقلهم بالذات. يكفي أن نُحِلَّ روحانية النفس محلّ المعقولية والـ «أنا» الروحاني محلّ العقل المعقول لِنحصَل على تعبيرٍ ممتاز هو تماماً من وحيٍ افلوطينيّ.

عودة الى موضوع الزهد

ونعود مجدّداً الى ما كنّا نتداوله في موضوع الزهد. إذا كانت شخصيّة الـ «أنا» الفرديّ لا تستثني الجسد، فليس على البحث عن الروحانية أن يتضمّن قطيعة كاملة مع الجسد. ويمكن القول أن روحانية النفس تقتضي، كي تتحقق بكلّ طهرها، روحنةً للجسد. لِذا، فإن زهداً عديمِ التبصّر هو مرفوض. إنّ ما يجب محاربته في الجسد هو عدم خضوعه للروح، وكما كان فيلون الاسكندري يعي الأمر تماماً، فلا بدّ أن يكون الزهد وسيلة لإقامة توازن بين النفس والجسد. ولقد حذا آباء الكنيسة حذوه في هذا الشأن: فبالنسبة اليهم، ان عدم التوازن هذا هو ناتجٌ من الخطيئة الأصلية التي أورثت ما يسميّه القديس يوحنا في رسالته الأولى (٢، ١٦) «شهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحياة». ولا بدّ من التذكير هنا بكلّ تعاليم القديس بولس في الجسد والجسد الخاطىء. الجسد يُظهر الشخص البشريّ كما خلقه الله. أمّا الجسد الخاطىء، الذي تسكنه الخطيئة (رسالة القديس بولس الى أهل روميه ٧،١٢...)، فقد استبعدَ الجسد الذي أصبح «الجسد

الخاطىء » (المرجع نفسه: ٦، ٦)، كما ان ثمة « البشر الخاطىء » (ايضاً: روميه ٨، ٣). صحيحٌ أن عقيدة الخطيئة الأصلية قد ارتدت اهميّة كبرى في المسيحية التي استمدّتها من الكتاب المقدّس، في حين هي مرفوضة من قِبلَ الإسلام. إلاّ أن القرآن يعرف معادِلاً للشهوة اليوحنّاوية، وهو لا يعزو بها الى الجسد الخاطىء، كون هذه الفكرة غير موجودة في مُصطلحه، بل الى النفس الأمّارة بالسوء (١٢، ٣٥). فضدّ هذه النفس يقوم الصوفيون بالجهاد (مجاهدة النفس) المدعو الجهاد الكبير، علماً أن الجهاد الصغير هو الحرب المقدّسة. وسوف نتوقّف عند مقطع قرآني لا يخلو من الغموض، وقد فتحَ سبيلاً لعدّةِ شروحٍ احدُها ذو أهميّة بالنسبة الى موضوعنا. يتعلّق الأمر بالآيتين ٤ و ٥ من السورة ٩٥: « لقد خلقنا الإنسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين » نحتفظ، من بين التفاسير التي ينقلها الشارح القرطبي، بهذا التفسير. قال ابن عربي: « ليس عند الله مخلوق اجمل من الإنسان »، وهو يشرح ذلك متذرعاً بالحديث القائل: « ان الله خلق آدم على صورته »، أي وفقاً لصفاته، كالمعرفة والقدرة والحياة الخ... هذا، وقد قيل: « بعد أن نَعَت الله الإنسان بهذه الصفات التي بموجبها صنعه، طغى الإنسان وزها كِبراً حتى راح يقول: انا ربكم الأعلى، وهي الكلمات التي تضعها السورة (٧٩، ٢٤) على لسان فرعون. حينئذٍ ردَّ الله الإنسانَ الى أسفل سافلين، أي أنه جعل منه كائناً مليئاً بالقذارة والفساد...». طغى الإنسان وانتفخ كِبرياءً: وهذا ما يهدم اعتدال تكوينه الأصلي. وتجول في خاطرنا فكرة هذا الشطط، هذا « الاجحاف الداخلي » الذي يتوجّب على الزهد ان يجد له علاجاً. بالنسبة الى الصوفيين المسلمين، هذا الاتّزان يؤدي الى حالة اليقين: فالقرآن يفرق بين علم اليقين (١٠٢، ٥)، وعين (أو النبع، أو الجوهر) اليقين (١٠٢، ٧) وحق اليقين (٥٦، ٩٥؛ ٦٩، ٥١). وبالفعل، فإن اليقين هو أولاً بالنسبة الى الصوفيين علمٌ مطبوعٌ في القلب يُثبّته ويُبعد كلَّ أنواع الشك والتردّد. ثم انه بداهةٌ توحّد القلب وتُركّزه في تنبّه دائم الى الله. وأخيراً، أن حضور الله بالذات هو الذي يُعطي سلاماً لا يتبدّل. فالمقصود اذاً بالزهد هو الإعتماد على علم متين واجتناب التيه فيما

بين إغراءات العالَم المتقلّبة. هو التبعثر والإستسلام الى النزوع عن النفس والتقاذف في كلّ الإتجاهات حتى نهتدي الى طريقنا، موحَّدين تماماً مع انفسنا في هذا الإتّزان الرائع الذي حصلنا عليه، في الأصل، من عمل الخلق الإلٰهيّ.

ونرى، آخرَ الأمر، أن الصوفيين المسلمين والصوفيين المسيحيين لم يبتعدوا في الواقع بعضهم عن البعض الآخر بقدر ما يمكن لِفرق العقائد أن يحملَ على الظنّ. فبالنسبة اليهم، كما بالنسبة الى القبلاني اسحق الأعمى الذي جئنا على ذكره سابقاً، الهدف المنشود هو الجمع بين الزهد وتأمّل الله حتى نتلاقى فيه كما هو يريدنا ويعرفنا في السرّ العميق لِكياننا الشخصي.

صوفيّون باطنيّون

لكن افلوطين، وبخاصّة اتباع الأفلاطونية المحدثة الذين تبعوه، قد كان له نوعٌ آخر من التأثير: فمع أنه انتقد الأدريين (الغنوصيين)، فبه يتعلّق الصوفيّون الذين سمّيناهم باطنيّين، في اليهوديّة خاصةً، وأكثر تحديداً في الإسلام. فإنهم أقرب من سواهم الى العرفان. سنتكلم اذاً عليهم اولاً حتى نرى فيما بعد في اي شيء وإلى أي حدّ يمكننا أن نقابلهم ببعض الصوفيين المسيحيين الذين جاؤوا بتعابير كانت احياناً قريبةً من تعابيرهم.

وبما أنه لا بدَّ من الاختيار في وفرةِ الأنظمة، فسوف نكتفي بمقابلة «كتاب زُهَر» بتفكير ابن عربي.

في أواخر القرن الثالث عشر ظهرَ في كاستيل «سِفِرها زوهار»، كتاب الروعة. ويبدو أن هذا الكتاب هو لاحقٌ بقليل لأعمال ابن عربي المتوفّى سنة ١٢٤٠. لكننا نجد شيئاً من الاتفاق في وجهات النظر دون ان يكون بالإمكان كشف تأثير مباشر بشكلٍ وضح. مهما يكن من أمر، وإذا كانت التأثيرات ذات شأن من الناحية التاريخية، فالموازيات وحدها هي أكثر اهميةً من الناحية الفلسفيّة. فمؤلِف «زُهَر» أيّاً كان، هو، حسب قول ج. شولِم. ذو «عقلٍ غارقٍ كليّاً في عالم الفكر القبّلاني»، لكن «طريقة معالجته للموضوع تحمل علامة شخصيّة قوية»

(Les Grands Courants..., P. 127). أمّا اسلوبه فمكيّف على اسلوب التفسير « مِدراش ». فهو يجتهد في استخلاص المعنى الصوفي من حِكَم الكتاب المقدس. وان مجمل سرده للوقائع، دون ان يشكّل شرحاً حقيقياً، يؤلّف تفسيراً « مِدراش » للتوراة، لِسفر نشيد الأناشيد ولِسفر راعوت. ويمكن أن نقول كذلك عن المؤلّف الرئيسي لابن عربي « الفتوحات المكيّة »، ما عدا أنّ المؤلف هنا يطبّق تفكيره وتأمّله على آيات القرآن. دون ان يكون كتاب الفتوحات، هو بدوره، شرحاً حقيقياً، فهو يستخلص من النصوص القرآنية نتائج هي، على صعيد التصوّف الباطني، مماثلة لِتلك التي يستخلصها « زُهَر » من الكتاب المقدس.

إن الذات الإلٰهي لَمحجوب، دون نعوت ولا صفات: رأينا أنَّ ابن عربي يُسميّه « أحديّة »، والقبلانيّين « إنسوف » أي (اللانهاية، ما لا نهاية له). وهذه الفكرة تُحيلنُا فعلاً الى « الأحد » الأفلوطيني الذي لا يمكن تحديده. لكن الله ليس فقط ذلك المطلق المتعالي، ذلك الـ « بحدّ ذاته » المنفصل في عزلةٍ تامّة. وممكن هو القول أنه ايضاً « لِذاته ». فهو يتجلّى لِذاته اولاً، ثم لخلائقه بظهورات ذاته، هذه الظهورات التي هي اسماؤه وصفاته. حتى الآن، « زُهَر » وابن عربي هما متّفقان تماماً. أمّا القبلانيّة فتعدّ عشر صفات هي رموز حقيقية للحقيقة الإلٰهية. وهي تطلق عليها اسم « سِفيروت ». هذه الصفات هي « كطبقـاتٍ تروح الحياة الإلٰهية من خلالها وتجيء » (المرجع نفسه P. 224). لكنها (الصفات) تفيض في داخل الله بالذات: انها « مراحل أو فترات متنوّعة في ظهور الألوهة » (المرجع نفسه P. 225)، اي اسماء الله الرئيسيّة. في مجموعها، تكوّن الـ « سِفيروت » الاسم العظيم لله. كما انها ليست كيانات سلبية، بل قوى تنتقل ديناميّتها عبر الخليقة. « جميع الأشياء المخلوقة الموجودة في العالم لا توجدَ إلاّ لهذا السبب، وهو ان شيئاً من قدرة الـ « سِفيروت » يسكن فيها ويعمل » (المرجع نفسه P. 230). إن ج. شولِم لمحـقّ في لفـت النظـر الى الفرق الموجود بين الـ « سِفيروت » وصفات اللاهوتيّين النظريين من جهة، وبينها وبين « الأقانيم التي وضعها افلوطين، في تعليمه عن الفيض، بين المطلق والعالم الظاهريّ (المرجع نفسه P. 240) من جهة

اخرى. فالأقانيم الأفلوطينية تنحصر فعلاً في اثنين، العقل والنفس. إلاّ أنه عندما يكتب ان الـ « سيفيروت » تنوّر إحداها الأخرى وهي عكس ان تكون جامدة »، فهو يُصيب بدقّة الصفات الرئيسيّة لِلمُثل التي هي، في رأي افلوطين، موجودة في العقل، وإن لم تقتصر هذه المُثل على عدد عشرة. لكن ربما وجبَ ألاّ نتوقف طويلاً عند ما لِهذا العدد من مُقيِّد. فهو محدَّدٌ انطلاقاً من تعابير تظهر في عدة فقرات من الكتاب المقدّس، كما هي حال الثلاثة الواردة اولاً: الحكمة والعقل والمعرفة التي يأتي سفر الأمثال على ذكرها (٣، ١٩): « الرب بالحكمة أسّس الأرض وبالفطنة ثبّت السماوات. بعلمه تفجّرت الغِمار ... » التعابير نفسها موجودة في سفر الخروج (٣١، ٣): « وملأته من روح الله حكمةً وفهماً ومعرفةً »، وفي سفر الملوك الثالث (٧، ١٤) حيث ذكرٌ لِهبات الله للإنسان، هباتٍ ذات صفات تتوافق وصفاته الخاصّة. فلذلك، يقول ج. شولِم، إن الـ « سِفيروت » « هي الأسماء الخالقة التي دعاها الله الى العالم، الأسماء التي اعطاها لنفسه » (المرجع نفسه P. 131). من ثَمَّ، وإذا كان، في التفكير الأفلوطيني، لِكلِّ كائنٍ فرديّ على اعتبار انه هكذا، جذورُه في العالم المعقول الذي هو هنا عالَم الـ « سِفيروت »، فلا نستطيع انكارَ تشابهِ الوحي الذي يبان في التصَّورين، تصوّر الفيلسوف وتصوّر الواضع الصوفيّ والباطنيّ لِكتاب « زُهَر »، ووراء فوارق عديدة مردُّها الى أنّ لدينا تفكيراً محض عقليّ من ناحية، وشاغلاً دينيّاً مرتبطاً بتأمل النصوص الموحى بها من ناحية أخرى. إن وجهة نظر ابن عربي لشبيهة جداً بالفكرة السابقة، وتستقي مثلها من منهلٍ فلسفيّ ومن منهلٍ حيّ هو منهل الوحي. فالإله الأحد والفائق الوصف على الإطلاق يظهر اولاً بأسمائه (« الأسماء الحُسنى »: قرآن ٧، ١٨٠، ٧، ١١٠، ٢٠، ٨)، ثم بصفاته، وأخيراً بافعاله في الخَلق. إن اسماء الله هي كائنات حقيقية تبتهل الى الخالق كي يُعطيها « مسمّى ». كلّ اسم هو « رئيس » يأمر، وهو يحتاج الى مرؤوس يأمره. وبالتالي، فالأسماء هي بمثابة « نماذج » تعطي الخلائق قياسَها وتحدّد وجودها ومعناها. وعليه، فكل انسان هو موضوعٌ تحت سلطة اسمٍ يُسمّيه.

ولْنكتفِ هنا بمظهرٍ ذي بال من تعليم « زُهَر » وابن عربي. فبالنسبة الى الأول كما الى الآخر، الانسان في كماله وتمامه البشري هو تعبير الله. وهذا الكائن المثالي هو الذي يحمل عند الأول اسم «آدم قدمون» آدم القديم، وعند الثاني اسم الانسان الكامل، الذي خصّه الجيلاني، أحد تلاميذ ابن عربي، بأحد مؤلفاته. فبالواقع، الانسان هو عالَمٌ صغير، وفي تكوينه، ينقل الكون مُصغَّراً. فضلاً عن ذلك، فالكائن البشري الموهوب بالعقل والمستنير بالوحي، يستطيع أن يتعرّفَ في ذاته قيمته كصورةٍ لله، ويكتشف ان جميع الكائنات المفردة الأخرى هي، مثله، صُوَرٌ جزئيّة، ويجمع في اختباره الروحيّ جميع هذه الصُوَر في واحدةٍ فقط، ويتقدّم هكذا في معرفة الله العميقة. يتحدث ابن عربي عن اسفار ثلاثة: السفر عن الله، وهو يتفق مع الكون الذي به تصبح الكائنات المخلوقة محدّدة في الصَيرورة، بعيداً عن الله، ثمّ السفر الى الله حيث يتعرف الإنسان جميعَ قِيَم الصُوَر التي يمتلىء منها الكون، وأخيراً السفر في الله الذي لا نهاية له والذي يشارك فيه الإنسان التجلّي اللامتناهي للذات الإلٰهي مكتشفاً ان الله « معه ». ولقد تعمّق ابن عربي في تأمّل فكرة « المعيّة » هذه، الله في ذاته لا يمكن تسميته إلاّ بالضمير الذي يدلّ على الغائب (هو). لكن على اعتبار انه مع...، فهو يقول أنا، والمخلوق، نافياً كلّ ما ليس هو، يجيب: أنتَ. وهكذا يقول الله في القرآن: « لا إلٰه إلاّ أنا » (١٦، ٢، ٢٠، ١٤، ٢١، ٢٥). وأخيراً يونان من بطن الحوت يصرخ: « لا إلٰه الا انت » (٢١، ٨٧). وهكذا يُسمّي الله نفسه بالضمائر الثلاثة: أنا، أنت، هو. والحالة هذه، فالله كأنا، هو أنا لأنت. ولأنه يقول أنا، يمكننا ان نقول له أنتَ، ويكلّمنا وهو يُعاملنا كمخاطبين. وبتعبيرٍ آخر، فلأنه معنا، نحن معه، في هذا السَفَرِ فيه. ولقد قيلَ ايضاً (٣، ٦٢): « لا إلٰه إلاّ الله ». فلإسم الله اذاً قطبان فيما يتضمّن الـ (هو) والـ (أنا)، قطبٌ متجهٌ نحو الذات، وآخر نحو المخلوق. وبما ان الله هو الأسم الأكبر يَعكس فيه كلُ اسمٍ الأسماء الأخرى، وبما انه وحدتُها، فيمكن القول انه فيه وبه يتمّم العبور من السفر الى الله الى السفر في الله. ولْنلاحظ ان اسم الله هنا يلعب دور العقل الأفلوطيني، وان الاسماء التي

يتضمنها في وحدته تلعب دور المُثُل، مَرايا لِبعضها البعض.

وثمة أبحاث نظريّة من النوع نفسه تُوجَد في «زُهَر». فجرشون ج. شولِم يُبدي ملاحظة مماثلة، لا بل مطابقة، بخصوص الضمائر. وإليكم قوله: «إن الله، في الأعماق الأكثر احتجاباً لتجلّياته، عندما يشرع، إذا جاز التعبير، في عمله الخالق، ليُدعى «هو». وإن الله، في بسطه الكامل لِوجوده ونعمته ومحبته التي يصبح بها جميعاً قادراً على أن يكون معروفاً من فكر القلب»، إذاً أن يكون معبَّراً عنه، لَيُدعى «أنتم». لكن الله، في تجلّيه الفائق، حيث تمام وجوده يجد تعبيره النهائي في الصفة الأخيرة من صفاته التي تشمل كلَّ شيء، لَيُدعى «أنا». وهذه هي مرحلة التفرّديّة الحقيقية التي يقول فيها الله «أنا» لنفسه على اعتبار أنه شخص. حسب مفهوم القبَلانيين التيـوصـوفيين، هـذا الـ «أنـا» الإلهي، هـذا الـ «أنا»... هو «الشِكينة»، أي حضور ومحايثة الله في كلّ شيء في الكون، وهو الذروة التي عندما يبلغ معها الإنسان الإدراك الأعمق لِذاته يكتشف حضور الله».
.(Les Grans Gourants... P.232)

هذا النص هو أساسيّ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن التعبير العِبريّ الذي يعني حضور الله، له مُعادِله بالعربيّة، وهو «السكينة» التي يحدّدها الجرجاني في كتابه عن الأدلّة كما يلي: «إنها السلام (الطمأنينة؛ انظـر أعلاه: النفس المطمئنة) الذي يجده القلب لدى حلول السرّ الإلهيّ (الغيب)، هذا السلام هو نورٌ في القلب ومجلبةٌ للسكينة والطمأنينة لِمَن يراه. وهنا تكمن مبادىء (عين اليقين)». والفرق هو أن السكينة هي حالة القلب الناجمة عن حضور الله (بالعربية حضرة)، لأن هذه العبارة هي مشتقة من أصل يعني الوجود في السكينة والسُكنى في آن، بينما «الشِكينة» هي حضور الله بالذات في العالَم وفي الإنسان.

تطابُق الكلمات في الصوفيَّتين اليهوديَّة والإسلامية

سيكون من الغرابة في شيء أن نقابل كلمةً بكلمة المفردات التي يستعملها المفكّرون اليهود والمسلمون الذين ينتمون إلى هذا النوع من التصوّف التيوصوفي. وسنفعل ذلك انطلاقاً من القبلانيّة مستندين إلى عمل إرنست مولِر «Ernst

Muller» : (Der Sohar und sine Lehre). وإليكـــم كيـــف يعـــرض مجموعـــة الـ « سِفيروت ». في الأعالي الفائقة الوصف، تمكث العُليا، العرش (كِثِر) متّصِلةً بـ « إنسوف »، ومُعتَبَرَةً احياناً كأنها لا تشكّل إلاّ واحداً معه. في الطرف الآخر يوجد الـ « مَلْكوت »، المملكة (أو: الملكوت) البشريّة، أو المملكة فقط. بين الإثنين، وعلى مستوى أول، توجد الحكمة والعقل اللّذين سبق وذكرناهما؛ وعلى مستوى ثانٍ، الحبّ أو العظمة، البِرّ أو الجبروت، الجلال أو الرأفة التي يتحقق فيها انسجام جميع الـ « سِفيروت »؛ وعلى مستوى ثالث، الدوام أو المثابرة في الوجود والبهاء؛ وعلى مستوى رابع، الأساس. يُرمَز احياناً إلى هذه المجموعة بصورة شجرة بذرتُهـا في العـرش وهـي تنمـو في صنـع الـ « مَلْكـوت ». أمّـا « الشِكينة » التي تسكن المملكة، فهي الأساس السامي لكلّ قابليّةٍ تسرُّبٍ إلى العقل، ولكلِّ تلقٍّ وإدراكٍ للعقل. ويلفت مولِر «Muller» إلى أن الأسماء: عظمة وجبروت وجلال ودوام وبهاء هي مجموعة في فقرة واحدة من فقرات الكتاب المقدس (سفر أخبار الأيام الأول ٢٩، ١١) حيث هو مكتوب: « لك يا رب العظمة والجبروت والجلال والبهاء والدوام ». ونقرأ فيما يلي بقليل: « ولك الملك أيها الرب »، هذا الملك الذي يجب تمييزه عن المملكة (سيُميّز الإسلام بوضوح بين هذَين المفهومين). إن تتمّة المقطع لَمهمّة جداً لأنها تتكلّم على عطية الله الذي يُشرِك الخلائق في صفاته: « مِن لدنك الغِنى والمجد... وفي يدك القدرة والجبروت. وفي يدك العظمة والسلطان على الجميع ».

ويربط أخيراً مولِر الاسماء الكتابية لهذه الـ « سِفيروت » باسماء العلم المعطاة لله والتي يمكن لحظها في عدة مقاطع من الكتاب المقدس. فالعرش هو مقرَّب من الآم « أنا هو » (سفر الخروج ٣، ١٤): « أنا هو الكائن. كذا قلْ لِبني اسرائيل الكائن أرسلني إليكم »؛ والرب مرتبط بالعقـل؛ والـ « إلـوهيم » بـالجلال؛ والصبـاووت بالدوام والبهاء على قدم المساواة؛ والـ « شرّاي » بالأساس؛ والـ « أدوناي » (يا سيّدي) بمملكة الكرة البشرية.

إنه لَبديهيّ ألاّ نستطيع أن نجد عند ابن عربي نظاماً موازياً تماماً. وعلى كل

حال، فإن مختلف تيّارات القبلانية لا تُعطي أوصافاً لِل « سفيروت » مطابقاً كليّاً. فضلاً عن ذلك، أن الحقائق التي تُخفيها أسماء مطابقة أو متشابهة فيما يعود إلى الأصول ليست دائماً محدّدة بالطريقة نفسها ولا تلعب دائماً دوراً مماثلاً. وقد لاحظنا ذلك بالنسبة إلى العبارة « شِكينة »، سكينة. ويُقال بهذا القدر عن الحكمة. فالحكمة في التفكير الإسلامي لا ترتدي الأهميّة التي ترتديها في التفكير اليهودي. والقرآن، في الواقع، لا يتضمّن شيئاً مِمَّا يشبه فقرات كتب الحكمة. إن كلمة « حكمة » تدلّ على هبة يمنّ بها الله على الأنبياء وعلى من يُريد، وهي موضوعة إجمالاً على مستوى واحد والكتب المُوحَى بها وآيات الله. إذا كان الله مُلَقّباً غالباً بالـ « حكيم »، فهذا لا يعني قطعاً أن الحكمة تُقيم عنده. على أن ابن عربي قد كتبَ قائلاً: « للهِ حكمةٌ أخفاها في وجودي ويستحيل على آية عينٍ أن تراها » (فتوحات، المجلّد III، القسم ١٦، الفصل ٢٣، صفحة ١٥٢، مقطع ١٢٤). إنه يتكلّم على الحكمة الإلهية الموجودة في العالَم، في حركة الكُرى وفي كلّ حركةٍ ما مِن واحدةٍ منها باطلة وبلا جدوى. لكنها فيَّ تتخفّى بنوعٍ خاص، وعليَّ أن اكتشفها، لا بعين الجسد، بل بتجلٍّ من الله. والحال أنه في الصوفية اليهوديّة، الحكمة هي أيضاً التوراة الأصلية والنور الأصلي، وفيها كلام على سطوع الحكمة (صوفيا) التي تتضمّن جميع الماهيّات التي يجعلها « النور الساطع » تسطع، رغم أن « النور الساطع »، في رأي بعض القبلانيين، ليس الحكمة بل العقل، وفي رأي آخرين هو الجلال. مهما يكن من أمر الفوارق العقائدية المتعدّدة، فإننا نستطيع أن نستنتج أنَّ ثمة تشابهاً أكيداً بين « الحُكمة » (اليهودية) والحِكمة (العربية) في النظريّتَين الصوفيتَين.

يمكن لِلعظمة أن تُشبَّه بالجلال. فالقرآن يتكلّم (٥٥، ٢٧ و٢٨) على وجه الرب واسم الرب، وكلّ منهما هو « ذو الجلال والإكرام ». البهاءُ له مُعادِله في اللغة العربية وهو « الجمَال ». وفي الحقيقة ليست هذه العبارة مُطبَّعةً على الله في القرآن، ولا أكثر منها الصفة « جميل ». غير أن العبارتَين « جلال وجمال » قد أُقيمتْ صِلةٌ بينهما مِن قِبَل صوفيّي مدرسة ابن عربي. وإليكم ما يقول الجيلاني في

هذا المجال في كتابه « الإنسان الكامل »: « الجلال يُظهر ذات (جوهر) الله في تجلّيه في أسمائه وصفاته كما هي فيه في مجملها. وفي تميُّزه، يُفصح الجلال عن العظمة والكبرياء والمجد والسناء. فكلّ جمال يخصّ الجلال، إذْ إن ظهوره بكل قوته يدعى جلال. وكل جلال يخصّ الجمال أيضاً، لأنه في مبادىء ظهوره للخلائق يُدعى « جمال ». ونقول بالتالي أنّ لكلّ جمالٍ جلالاً، وإن لِكلّ جلالٍ جمالاً: أمام أعين الخلق لا يظهر لهما، من جمال الله، إلاّ جمال الجلال أو جلال الجمال. أمّا بالنسبة إلى الجمال بحدّ ذاته وإلى الجلال بحدّ ذاته، فرؤياهما لله وحده دون سواه». وهكذا، وفقاً لِطريقة شجرة الـ « سِفيروت »، فمراهنة الجلال والجمال الإلهيَّين تؤمِّن عبور المطلق (الله) إلى الخليقة بواسطة الأسماء والصفات. ولْنُذَكِرّ، على كل حال، إنه واردٌ في القرآن أنّ لله « الأسماء الحسنى »، مع استعمال أصلٍ آخر يحمل المعنى نفسه وهو قرآني. فهو مكتوبٌ مثلاً (٣، ١٤): « والله عنده حسن المآب »، حيث كلمة حسن هي مرادف تقريباً لجمال.

إن الكلمة العبريّة « جِبورة » التي تعني القدرة تطابق تماماً الكلمة العربية « جبروت ». و« جبروت » هي على صِلة دائمة بِ « ملكوت »: الذي يدلّ على القدرة القادرة على ممارسة « القهر »، في حين أن الكلمة الأخرى تدلّ على الملك الإلهيّ الذي يجب مقارنته بِـ « مَمْلكة » حسب العبريّة، وليس بِـ « مَلْكوت »، المُلك بالعربية. إن كلمة « ملكوت » تظهر في القرآن الذي يتكلّم على « ملكوت السماوات والأرض » (٦، ٧٥، ٧، ١٨٥) ويُعلن (٣٦، ٨٣): « فسبحان الذي بيده ملكوت كلّ شيء » (أنظر ٢٣، ٨٨). وعلى العكس، إن كلمة « جبروت » ليست واردة إلاّ في « الحديث »، مثلاً: « المجد لِمَن له الجبروت والملكوت! » فالترتيب المتَّبَعة فيه هاتان العبارتان والحقائق المطابقة يتبدّل وفقاً للأنظمة. في رأي ابن عربي، « الملكوت » هو « عالم المثال »، والجبروت هو القدرة التي تطبع هذا المثال في العالَم المخلوق المسمّى « الملك ». يؤكّد القرآن تكراراً أن ملكوت السماوات والأرض هو ملكٌ لله (٢، ١٠٧؛ ٣، ١٨٩)؛ الله هو « مالك المُلك » (٣، ٢٦). وهكذا نستطيع أن نؤكِدّ أن الملك يحتلّ، في تفكير ابن عربي، المنزلة

نفسها التي يحتلّها الـ « مَلْكوت » في كتاب « زُهَر ».

وأخيراً، أن عبارة « رَحَامِيم » (الرحمة) هي في العبريّة الترجمة الصحيحة لِكلمة رحمة العربيّة. ويتجاوب مع هذا الاسم صفتان في لغة القرآن هما رحمان ورحيم، المستعملتان عادةً لوصفِ الله، وقد جرت العادة بأن تُترجما إلى الفرنسية برؤوف وشفوق، بطريقة مقرّبَة جداً، على كلّ حال. ولَطالما ناقش العلماء في رابطة هاتَين الصفتَين. يظن ابن عربي وتلاميذه أن الله، كرحمان، يُعطي جميع الممكنات كمالَها، وذلك بفضل حضور كامل صفاته التي يفيض عنها الوجود. لقد صاغوا كلمة « رحمانيّة » التي تطابق بشكلٍ لا بأس به كلمة « تِيفِرت »، الجلال. وعلى العكس، الله، كرَحيم، يُعطي كمالات معنويّة، كالعلم مثلاً، للذين يؤمنون بوحدانيته. ومن ثمّ، فالرحمانية هي العناية التي تخلق وتحافظ على انسجام ونظام الكون؛ والرحمة، كنعتٍ للرحيم، هي العناية المتعلقة بالإنسان والتي تؤمّن خلاصه.

لقد تركنا جانباً المظاهر الغنوصيّة فقط لهذه التعاليم. وإن ما احتفظنا به منها لَيَظهر كفايةً إنها تسعى جميعها لتكشف انه يوجد في الله نوع من فيض الذات الذي، ليس فقط يخلق العالَم والإنسان، بل يحلّ فيهما، ويُقيم، ويحمل إليهما نوراً إلهياً ينعكس فيهما. وهذا لَصحيحٌ على الأخصّ بالنسبة إلى الإنسان الذي خُلِقَ قادراً على اكتشاف نفسه بمساعدةٍ لا غِنى عنها من قِبَل الرب، كمرآةٍ أو كصورةٍ للهِ. وهذا هو ما يبرّر الاختبار الصوفي.

القديس أوغسطينوس والقديس بولس

إذا اتجهنا الآن نحو المسيحية، يتّضح لنا أن فكر القديس أوغسطينوس هو الذي يبرز بجلاءٍ مميَّز. ونحن نعلم كم كان تأثيره شديداً على التصوّف المسيحي. لسنا نجهل ذلك المقطع المشهور من كتابه « اعترافات »، الذي جاء فيه مخاطباً الله (VII, 9,13): « وقبل كلّ شيء، لأنك أردتَ أن تبيّنَ لي كم انتَ تقاوم المتكبرّين، لكن كم بالمقابل انت تمنح النعمة للمتواضعين، كم هي عظيمة رحمتك، تنكشف للبشر عن طريق التواضع، كون كلمتك (الابن) صار جسداً وحلَّ بين البشر (انجيل يوحنا ١، ٤)، أوجدتَ لي، بواسطةِ انسانٍ منتفخٍ كِبراً لا حدَّ له،

بعضَ كتب الأفلاطونيين مترجمةً من اليونانية إلى اللاتينيّة. فقرأت فيها، إن لم يكن بهذه العبارات بالذات، فعلى الأقل في المعنى نفسه تماماً، أن بالإمكان أن نقتنع، ببراهين عديدة ومتنوّعة، بأنه في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله (يوحنا ١ ،١) ». ويستشهد القديس أوغسطينوس هنا بالقسم الأول كاملاً من مقدمة إنجيل القديس يوحنا، وهو يدمج فيه هذه الملاحظة: « إنَّ نفس الإنسان، وعلى الرغم من انها تشهد للنور، ليست، مع ذلك، هي النور نفسه. إنه الكلمة، الله بالذات، الذي هو النور الحقيقي الذي يُنير كلّ انسان آتٍ إلى العالم». ويُنهي قائلاً: «أمّا أن يكون الكلمة قد صار جسداً وحلّ فينا، فإني لم أجدْ ذلك في هذه الكتب». هذا التعارض بين مُعطىً فلسفيّ يسهل على العقل إدراكه، وإن كان مطابقاً للنصّ المقدس، ومُعطىً محض دينيّ لا يمكنه إلاّ أن يصدر عن وحي ويُقبَل بالإيمان، هو مُستَعادٌ فيما يلي بقليل بهذه العبارات (اعترافات VII, 9,14): «أن يدومَ ابنكَ الوحيد المشارك لكَ في الأزلية، بدون تبديل، قبل جميع الأزمنة وفوق جميع الأزمنة، أن تأخذَ النفوسُ شيئاً من ملئِه حتى تصبح سعيدة، ان تتجدّد بالمشاركة في حكمةٍ تدوم بحدٍّ ذاتها حتى تكون هي حكيمة، فذلك موجودٌ في هذه الكتب. لكن أن يكون قد مات، في الزمن، من أجل الأشرار، وألاّ تكون قد أشفقتَ على ابنكَ الوحيد، وأن تكون قد أسلمتَه من أجلنا جميعاً، فذلك غير موجود في هذه الكتب».

مِمّا لا شكَّ فيه هو أنَّ أوغسطينوس يفكّر بالأقنوم الثاني فيما هو يفسّره في اتجاهٍ مسيحي. فالكلمة الإلهيّ هو موضوع إذاً على مستوى العقل الأفلوطيني، أو ربما العقل الأول الفِيلوني. إن توالد الابن الوحيد هذا لَهو طبعاً داخليّ في الله، والقول أن الكلمة هو بكر المخلوقات لا يعني انه مخلوقٌ فقط قبل الأخرى. فشأنه إذاً، في تغيير ما يجب تغييره، شأن الاسم الكبير لإله التيوصوفيتَين اليهودية والإسلامية. لكن سرعان ما يقتلع القديس أوغسطينوس بذور الغنوصيّة التي كان بإمكان وجهة نظر كهذه أن تتضمَّنها. إنه يبيّن تماماً في أيّ شيء يبقى الإطار العقلي الذي تهيّئه له الأفلوطينية، رغم تنقيحها هكذا، غير كافٍ وعديم التأثير

عندما يتعلّق الأمر بحقيقة الحياة الروحيّة. فصورة النور، المشتركة لدى جميع أشكال الأفلاطونية والديانات الثلاث الموحَى بها، تتوقف عن كونها محض رمزٍ مُعَدٍّ لِدعمِ فكرة الفيض أو الظهور. هذا النور يُصبح اقنوماً، ابن الله، الكلمة المتجسّد الذي هو الطريق والحق والحياة. ومن ثَمّ، فكلّ شيءٍ يَسهل. اسماء الله، صفاته، الـ «سِفيروت»، كلّ شيء يتركّز في المسيح الذي يقوم بجميع أدوارها، والذي يحقّق الحضور الإلهيّ في العالَم وفي الإنسان؛ إذْ أنه، وبمقتضى ما كتب القديس بولس: «أنا حيّ لا أنا بل إنما المسيح حيٌّ فيَّ» (رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية ٢، ٢٠). كلُّ ظهورٍ إلهيّ فيه شيءٌ من الأثر الغنوصيّ يعود إلى المسيح الواحد الذي هو «صورة الله الغير المنظور» (رسالة القديس بولس إلى أهل كولُسّي ١، ١٥). كان لا بدّ من وساطةٍ بين المطلق الإلهيّ والنسبيّ الخَلقيّ، وقد رأينا ذلك. أمّا الآن فليس ثمة سوى وسيط وحيد، «لإنه به خُلِقَ جميع ما في السماوات وعلى الأرض ما يُرى وما لا يُرى عروشاً كان أو سيادات أو رِئاسات أو سلاطين. به وإليه خُلِقَ الجميع» (المرجع نفسه ١، ١٦). وبالتالي، ليس الملائكة بدرجات وسطيّة كما تريدها أن تكون علوم الملائكة التيوصوفية: فالملائكة مخلوقات خاضعة للمسيح كباقي المخلوقات كافةً. وإن عدة نصوص للقديس بولس تلقي ضوءاً على هذا التركيز على المسيح، وهو تركيزٌ على الواحد. وسنستشهد بمقطعَين اثنَين نجد فيهما ألفاظاً عديدة موروثة بدون أيّ شك عن الكتاب المقدس، ألفاظاً كان لا بدَّ لِـ «زُهَر» أن يبني عليها قصوره السماويّة، كما رأينا، لكنها جميعاً متعلِقّة بالمسيح الوحيد. المقطع الأول هو مستَمدّ من رسالة القديس بولس الثانية إلى أصل كورنتس (٤، ٦)، ويجري فيه الحديث عن مجد المسيح الذي هو صورة الله، والذي يسطع في الإنجيل: «لأن الله الذي أمرَ أن يُشرق من ظلمةٍ نورٌ هو الذي أشرق في قلوبنا لإنارة معرفة مجد الله في وجه المسيح يسوع». أمّا الثاني فهو مُستَمدٌّ من رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس (١، ٤-٥، ٧-١٠): «كما اختارنا فيه (المسيح) من قبل إنشاء العالَم... سابقاً فمُحدِّداً إيّانا للتبنيّ له بيسوع المسيح... لحمد نعمته التي أنعمَ بها علينا... لمغفرةِ

الزلاّت على حسب غِنى نعمته التي أفاضها علينا في كلِّ حكمةٍ وفطنة... » المحبة والنعمة تُذكرّان بالـ « حِسِد » العبري، والـ « صوفيا » هي الحكمة والفطنة. لكن جميع هذه العبارات لا تتدخّل هنا إلى بالنسبة إلى المسيح. فالمماثلات تدوم بشكل من الأشكال، لكن العناصر المماثلة هي منظّمة بطريقة مختلفة تماماً. إلاّ إننا لا نستطيع أن ننكر ما في ذلك من قرابةٍ فكريّة حقيقية.

قيمة التواضع

هنالك فكرة رئيسية، ليست عند افلوطين، وينوّه بها القديس أوغسطينوس، ألا وهي فكرة الأهمية الأونطولوجية للتواضع، إن جاز التعبير. فلا وجود فعلاً للإنسان أمام الله إلاّ به وفيه. وجميع الصوفيين الموحِّدين شدّدوا على هذه المسألة الأساسية. بالطبع، نجد في كلّ مكان مفاهيم للتواضع تكون أخلاقية محضاً ومناهضة للكبرياء فقط؛ وخطرها يؤدي إلى تنقيصٍ للذات غير مناسب، يكون بمثابة كبرياء بالمقلوب. القيَم الأخلاقية هي عرضةٌ لهذا النوع من الالتباس. لكن التواضع الصوفي هو غير ذلك تماماً. في كتابه عن الحاسديّة « حاسِّديم » (مذهب الغيارى على الدين)، يعرض مارتن بوبر «Martin Buber» التعليم المفيد لِبعل شِم الذي يعتبر أن مَن يُحطّ نفسه بإفراطٍ وينسى كرامة الإنسان يقع في شكلٍ « مغلوط » من أشكال التواضع. يكون متواضعاً حقاً ذلك الذي يشعر بالآخرين شعوره بنفسه، ويشعر بنفسه في الآخرين. الكبرياء تقوم على التعارض. « عندما يستريح الإنسان في ذاته كما في العدم، فلا شيء آخر يحدّه؛ يصبح بلا حدود والله يبسط فيه مجدَه... إن التواضع الذي هو موضوع حديثنا هنا ليس بفضيلةٍ مُزادَة ومُمارَسَة... فما هو سوى كيانٍ باطنيّ. لا إكراه فيه حيثما كان، لا جهدَ من أجل الإنصياع والتمالك والتصميم. إنه بدون مواربة كنظرةِ طفل، بسيطٌ ككلماتِ طفل » (P. 160).

إننا لا نجد تصريحاً بهذا الوضوح في التصوف الإسلامي. إلاّ أن أهمية التواضع كحقيقة حياتيّة هي مبيّنة تماماً في هذا الحديث لِلنبيّ: « لا يدخل الجنّة

مَن كان في قلبهِ ثقلُ ذرّةٍ كبرياء، ولا يدخل الجحيم مَن كان في قلبه ثقلُ ذرّة إيمان»، والإيمان مُعتَبَرٌ هنا كمفترَضٍ للتواضع. ينقل القُشيري وجهة النظر القائلة «إن العظمة هي في التواضع: مَن يبحث عنها في الكبرياء لا يجدها». وإبراهيم بن شيبان كان يقول أيضاً أن «الشرف هو في التواضع»، غير أن الشرف، بالنسبة إلى العرَب، يتعلق حقيقة بالكائن الشخصيّ ولا يتحوّل إلى مجرّد فضيلة.

أمّا مع المسيحية وتركيزها على المسيح، فقيمة التواضع، كما تحسَّسَها تماماً أوغسطينوس تبرز بشكلٍ أخّاذ. المسيح يصبح فعلاً المثال الحيّ للتواضع، كما يُستَنتج من تعليم القديس بولس. «ليكـنْ فيكم من الأفكار والأخلاق ما هو في المسيح يسوعا الذي إذ هو في صورة الله لم يكن يعتدّ مساواته للهِ اختلاساً لكنه أخلى ذاته آخذاً صورة عبـدٍ...» (رسـالـة القـديس بـولس إلى أهـل فيلبيّـي ٢، ٥-٧). فما معنى مثالية التجسّد بالنسبة إلى طبيعة التواضع؟ أن شخص المسيح الإلهي لَيخصّها بحكمِ الوظيفة. ومع ذلك، فقد «أخلى ذاته» من جلاله الإلهي لِيتَضع ويأخذ صورة بشرٍ لِكي يخلِّصَ البشر. وبالعكس، إنه لَتَملُّكٌ غير مُستَحَقٌ من قِبَل الإنسان أن يتشبّث بوجوده كما لو كان هذا الوجود ملكاً خاصاً به، ويتباهى به كما لو كان هو مبدأه وسيّده الجدير بالثناء. الإنسان هو مُلكٌ للهِ، جسداً أو روحاً، وعليه أن يُقِرَّ بهذا الإنتماء «بإخلاء» ذاته من هذا التملّك الذي يطمح إلى ارتهانه جوراً. لكن فيما «يُخلِي» المسيح ذاته من الجلال الإلهي ليجعل في داخله موضعاً للبشريّة التي يتحمّلها، يتوجّب على الإنسان أن يُخلِي ذاته من الـ «أنا» المتعجرف والمدعي كي يتحمّله المسيح في تبنّي الآب. وأن المقاطع البولسيّة المذكورة أعلاه لَتُظهر ذلك بوضوح. كما أنه بالإمكان إضافة هذه الفقرات المستمدّة من الرسالة إلى أهل أفسس (٢، ٤...): «لكن الله يكونه غنياً بالرحمة ومِن أجل كثرة محبته التي أحبّنا بها. حين كنّا أمواتاً بالزلاّت أحيانا مع المسيح... فإنكم بالنعمة مخلّصون... إنما هو عطية الله... لأنّا نحن صنعه مخلوقين في المسيح يسوع...». وندرك إذاً أن كلّ إنسان يجد كيانه الحقيقي، كما يريده

الله، في المسيح يسوع، تقريباً مثلما كان الفرد الأفلوطيني يكتشف معقول «أناه» في العقل. إنه لمن غير المجدي أن نشدّد على الفروق الواضحة كعين الشمس والتي أبانها بحق، القديس أوغسطينوس.

جدليّة الإمتلاء والإخلاء

لكننا نكتشف في تعليم القديس بولس بصدد المسيح نوعاً من الجدلية الوجوديّة للإمتلاء والفراغ (الإخلاء عند القديس بولس). وفي الواقع، يقول القديس بولس: «لأنه فيه رضيَ الآب أن يحلَّ الملء كله» (الى اهل كولسي ١، ١٩). فما هو هذا الملء؟ قد نُحمَل على الظن اولاً انه مجموع الكائنات المخلوقة فيه وبه ومن أجله، والى مثل هذا التفسير يميل الاعتقاد فيما يتبع من نصّ هذه الرسالة «... وأن يصالح به الجميع لنفسه»، من جرّاء ان ابنه يتحمّل الجميع. لكننا نقرأ فيما يلي بقليل (الى اهل كولسّي ٢، ٢ - ٣) ان بولس يريد ان يُثبِت المؤمنين «في المحبة وبالغين الى غِنى فهمٍ كامل اليقين الى معرفة سرّ الله الآب والمسيح المكنون فيه جميع كنوز الحكمة والعلم». وقد يُطرح حينئذٍ موضوع ملء الصفات الإلٰهية. هذا التوضيح الثاني الذي لا يُقصي الاول على كل حال، هو اكثر ارضاءً بالنسبة الينا. فالمسيح قد اخلى ذاته وهو يحتفظ بملء الألوهة. فلأنه الله، هو قادرٌ على ان يحقق هذا التماكن المتعارض الذي تكلّم عليه جميع اللاهوتيّين. لكن ما يأتي في الدرجة الأولى ليس هو بعد تلك المعضلة الفلسفيّة حول اتحاد الاقنوم الإلٰهي بطبيعة بشريّة. فسرّ التجسّد يتخذ بالنسبة الى الصوفيين المسيحيين معنى ذا اهميّة من نوع آخر. فالتجسّد هو الذي يجعل الحياة الصوفيّة ممكنة ويوطّد الاختبار الصوفي. فالمسيح قد حقّق ما يدعو البشر الى تحقيقه لأنفسهم فيه. والاتحاد الذي يسميّه اللاهوتيون «الاتحاد الاقنومي» (للطبيعة الإلٰهية والطبيعة البشرية في المسيح) هو النموذج الأوليّ لكلِ اتحادٍ صوفيّ. جميع الروحيّين في الديانات الثلاث القائلة بإله واحد هم متفقون على الإعتراف بان الإنسان لا يستطيع ان يحقق اتحاداً كهذا بقواه الشخصيّة، كما لا يستطيع من تلقاء ذاته، وبقرارٍ حرّ، ان

يستولي على الألوهة، فعمليّة كهذه لا تخلو من عجبٍ مستهتر. حتى في الميثولوجيا الوثنية، العمالقة الذين ارادوا ان يتسلّقوا السماء صُعِقوا من الإلٰه «زفس». فلا بدَّ اذا ان تعود البادرة في ذلك الى الله. في المسيحيّة، الله يُهيّء البشر للاتحاد بالله في المسيح وبه، وذلك بمقتضى رحمته العظيمة وحبه الفائق ونعمته. وفي اليهوديّة، يتمّ حبُّ الله هذا في اسرائيل، أمّا في الإسلام، فالله يُغدق منّتَه وعونه على من يشاء. لكن في الأحوال الثلاث، هذا الإلٰه الذي يلتفت الى الإنسان بمسعى (أو نعمة) سابق لا يمكنه ان يتماثل مع الكائن المطلَق ويقتصر كليّاً على هذا الكائن المطلق المنفرِد في ذاته، هذا «الأحد» المتعالي، فائق الوصف وصعب المنال، الذي تكلّمنا عليه من قبل. وخلاصة القول انه اذا كان الله في تعاليه التام هو عدمٌ بالنسبة الينا، وإذا كنّا، في بؤسنا الأونطولوجي، عدماً بالنسبة اليه، فكيف يُعقَل ان يكون اتحادٌ بيننا وبينه، وماذا يمكن ان ننتظر من زهدٍ يُثبِّتنا في عدمنا؟

ومن ثَمّ يصبح التواضع مظهراً حقيقياً من مظاهر الحياة، قائماً، لا على إذلال الذات واعتبار انفسنا كحقيرين (ممّا يُعد إهانةً لله)، ولا على الرضى بعدمٍ وهميٍّ، لإن الانسان ليس لا شيء، إذ أنّ الله خلقه وميّزه من بين جميع خلائقه، كما تُعلِّم ذلك جميع الكتب الموحى بها. التواضع يقوم على الشعور العميق باننا لاشيء بحدِّ ذاتنا، ولا نوجد بذاتنا ولِذاتنا، بل نوجد في الله وبالله ولله. صحيحٌ ان الانسان هو لاشيء خارجاً عن الله، ولِهذا السبب بالضبط لا يكون التمرّغ في زهد العَدَم تقرُّباً من الله، بل عكس ذلك، إقامةً بعيداً عنه. فأن نكون متواضعين هو إذاً أن نجمع بين فراغِنا وملء الله. الصوفيّ يعيش هذا الجمع، مِمّا يجعل انه، في اتحاده بالله، لا يزال ذلك المخلوق. وهكذا تُجتَنَب الحلوليّة. أمّا بالنسبة الى المسيحيّ، وكما عبّر عن ذلك جيداً القديس أوغسطينوس، فإن حياة التواضع هذه هي مبنيّة على المسيح الذي له ملء الله والذي أخلى ذاته من الجلال الإلٰهي يتخِّذ الطبيعة البشرية جامعاً هكذا ما يبدو متعارضاً منطقيّاً: الامتلاء والإخلاء. لكن مهما يكن من أمر، فإن جميع الصوفيات الموحّدة هي داخلة في هذه الجدليّة وتقودها بطرق مشابهة قياسيّاً.

هناك اذاً كائنٌ مسؤول عن كلّ فردٍ بشري. فالعلّة التي تكوّن لنا ما نحن ليست مجموعة أعراض متعلّقة بالمادة، قد يُضاف اليها (الأعراض) فكرة انسان، « الصورة » التي ربّما تجمعت هذه الأعراض تحتها في فردٍ مُعدٍّ للاضمحلال دون ان يترك اي أثر. إن « أنا »نا الأعمق لُمرسَّخٌ قبل الأزل في العقل الأول « لوغوس »، علماً أن كلّ نظام يفهم هذا اللوغوس على طريقته، جاعلاً إياه يلعب الدور نفسه حسب مماثلات قياسيّة. أن نكتشف ثانيةً هذا الـ « أنا » في الكائن الذي يُوجده ويُبقيه في الوجود، هذه هي غاية المغامرة الصوفية، كما تتصوّرها الأديان الموحِّدة الثلاثة. فحسب الفلسفة الأفلاطونية وفلسفة الأفلاطونية المُحدثة التي تُلهمها، إن الطريق الذي يجب سلوكه هو طريق متصاعد. ويتحدث افلوطين (I, III, 1) عن صعودٍ مزدوج للنفس: الأول، وهو شبيه بذلك الذي يصفه افلاطون في « الوليمة » والـ « فيدر »، ينطلق من الأشياء « الدنيا »، اي انه سَفَرٌ من المحسوس الى المعقول. أمّا الصعود الثاني فيتعلّق بالذين سبق لهم وبلغوا المعقول، « اولئك الذين قدرهم أن يتقدموا في العالم المعقول في حين انهم، إن صحَّ القول، طبعوا فيه أثرهم، حتى بلغوا الحدّ الأخير لهذا المكان. ويُبلغ الهدف النهائي لهذا السَفَر عندما يتمّم الوصول الى اعلى درجة المعقول ». الغريب ملاحظته هو أنّ صورة السفر الى الله والسَفَر في الله التي يستعملها ابن عربي هي موجودة قبلاً عند افلوطين. فما هي هذه القِمَّة التي يجب ارتقاؤها؟ انها الخير، كما في نظر افلاطون: « لا بدّ اذاً من الارتفاع نحو الخير الذي تتوق اليه كل نفس » (I, IV, 7). حينئذٍ تعود النفس الى أصلها. « وهكذا إذاً يجب ان تُعوَّد هذه النفس على رؤية الأعمال الجميلة أولاً، ثم على رؤية آثار النتاج الجميل، لا جميع تلك التي تحققها الفنون، لكن تلك التي يقوم بها الناس المدعوون أخياراً. انظرْ بعد ذلك الى نفس أولئك الذين يُبدعون اشياء جميلة. فكيف تستطيع اذاً ان تنظر الى نفس وترى اي جمال هو جمالها. عُدْ إلى نفسكَ وتأمّلْ. إذا لم ترَ ذاتك جميلاً، فافعلْ كنحّات تمثالٍ يريد تمثاله جميلاً: يقتطع من هنا، يقشط من هناك، ثمّ يجلي، ثمّ

يُظهر قدّاً حسناً... الى ان يُبرز وجهاً جيلاً في التمثال. وهكذا انت ايضاً، احذف كلّ ما هو زائد، قوّم كل ما هو معوّج كاشفاً جميع ما غطّته الظلمات، ثُمَّ اعمل على جعلِهِ مشرقاً. ولا تتوقف عن نحتِ تمثالك ريثما يسطع في عينيك لَمعان الفضيلة الإلٰهي، ريثما ترى بساطة القلب مثبتة على أساس مقدّس. إذا تمكنت من ان تكون هكذا ورأيت ذلك، إذا عشت بكلّ صدقٍ مع ذاتـك دون أن تحتفظ بأي شيءٍ. يُعيقك من ان تصبح هكذا واحداً، ودون ان يكون معك اي شيء يقترن بك لاحقاً، لكن لا تكون انتَ بالذات وبكليّتك إلاّ نوراً حقيقياً... اذا بلغ بكَ الأمر الى هذا الحدّ، لاَسْتَطعتَ ان ترى نفسك بالذات، كونك اصبحتَ منذ الآن بصَراً...» (I, IV, 9)

مبادرة الله السابقة

لِهذا النصّ الأفلوطيني أهمية كُبرى. في الإجمال، أنه يجيد وصف الطريقة التي سينتهجها الصوفيون الموحِّدون: فهُم أيضاً سوف يتكلمون، إلَّمْ يكن علىَ صعودٍ الى المعقول، فأقلَّه على صعودٍ الى الله، على مسار الى الله. سوف يتكلّمون أيضاً على تطهير النفس بالزهد: انها الحياة المطهَّرة، حسب التعبير المسيحي. بل سوف يُدخلون، كما رأينا، فكرة الجمال الإلٰهي، ثمّ بالطبع فكرة الجلال والنور الإلٰهيين. أن يُصبحوا مجرَّد نظرةٍ في تأمل الله دون ان تُعكِّر صفوَنا اية لُطخةٍ من العَين الخبيثة، فهذا مثالهم الأعلى. لكن هنالك فرقٌ اساسيّ عند الجميع يفصلهم عن افلوطين رغمَ كلّ ما اقتبسوه منه بطريقة مباشرة او غير مباشرة من اجل تعبيرهم، وهو ان هذه المسيرة لا يدفـعها سَعيٌ بشري أو جُهدٌ بشريّ. فهي رَدٌّ على نداء إلهي، تقودها المعونة أو النعمة الإلٰهية. وفي هذا تظهر العلامة الفارقة لكلّ إيمان موحَّد. فالكتاب المقدس يُعلِّم الإقرارَ بمبادرة الله. فهو مكتوبٌ في (أشعيا ٢٦، ١٢): «يا ربّ انك ترسم السلام لنا لأن كل اعمالنا انت عملتها لنا». ويمكن توجيه هذه اللعنة ضدّ الفلاسفة المتزمّتين (أشعيا ٥، ٢١): «ويلٌ للذين هم حكماء في أعين انفسهم عقلاء امام وجوههم!». في المسيحية، التأكيد على المبادرة الإلٰهية أمرٌ ثابت. فتعليم القديس يوحنا واضحٌ في هذا الصدد: «بهذا

تتبيّن محبة الله لنا ان الله ارسل ابنه الوحيد الى العالم لنحيا به. وإنما المحبة في هذا اننا لم نكن نحن احببنا الله بل هو احبّنا...» (رسالة القديس يوحنا الاولى ٤، ٩ - ١٠). حتى وان ما يبدو وكأنه عطاء حرّ وسخيّ من قِبَل الإنسان ليبقى بلا أثر ويفشل: عندما قال القديس بطرس ليسوع انه يبذل نفسه عنه، أجابه يسوع (يوحنا ١٣، ٣٨): «أأنتَ تبذل نفسك عنّي. الحقّ الحقَّ أقول لك انه لا يصيح الديك حتى تنكرني ثلاث مرّات». وقد كتب القديس يعقوب (١، ١٧): «ان كل عطية صالحة وكلّ موهبة كاملة انما تهبط من فوق من لدن ابي الأنوار الذي ليس عنده تحوّل ولا ظلّ دوران». انه لمن الأهمية في شيء ان نقارن الكلمات التي بها يُشجِّع افلوطين الإنسان على بذلِ جهدٍ للتطهير بِنصّ «هلمَّ ايها الروح القدوس»، في ليتورجيّا العنصرة. كان أفلوطين يقول لِتلميذه: «انتزعْ كلّ ما هو غير مُجدٍ، قوِّم كلّ ما هو معوجّ. وإذْ تُجلي كل ما هو مُغطّى بالظلمات، إعْمل على إعادته لامعاً... ريثما يسطع أمام عينيك بريق الفضيلة الإلٰهي». وبالعكس، لكن بصُورٍ مماثلة، يرنّم المسيحيون: «هلمَّ ايها الروح القدوس وأنزلْ من السماء إشعاع نورك... هلمَّ يا نورَ القلوب... طهِّر ما كان دَنِساً، إسقِ ما كان جافاً، ضمِّدْ ما كان مجروحاً، ليِّن ما كان قاسياً، أحزمْ ما كان بارداً، قوِّمْ ما كان معوجّاً». فتجانب النصَّين هو غنيٌّ عن البيان.

في الإسلام، سبق ورأينا ان الاحوال (الصوفيّة) هي مُعتَبَرة كمحض هِبات الهيّة مستقلة عن أي جهدٍ بشري. إذا احبَّ الإنسانُ اللهَ، فذلك ان الله احبّه. اذا اتّجه نحو الله بالتوبة، فذلك ان الله اتّجه نحوه اولاً. إذا تذكر الله، فذلك ان الله تذكّره اولاً. لكن ليس ثمّة اكثر إثارةً للدهشة في هذا الموضوع مما كتبه في القرن العاشر المفكّر الكبير أبو حيّان التوحيدي في ديوانه «الإشارات الإلٰهية»: «يا إلهي! كُنْ لنا، اذا لم نكنْ لأنفسنا». فبقوله «كنْ لنا»، يستعيد التوحيدي، كدُعاء، صيغة الأمر التي يستعملها الله ليُوحد الخلائق. فقد خلقنا حتى نعبده (راجع قرآن ٥١، ٥٦). لكننا لا نستطيع ان نعبده، أي ان نكون له ونحن نخدمه (الفعل عَبَدَ يعني ايضاً خَدَم) إلاّ اذا كان لنا أولاً. كل شيء من جهة

الانسان هو سلبيّ، أو يتحوّل الى السلبيّة: «ما مِن ذكرٍ إلاّ ويخونه النسيان، ما مِن حبٍ إلاّ وتبدِّده السلوة، ما مِن حالٍ الاّ وتميل باستمرار الى الانهيار؛ ما مِن عظمةٍ إلاّ وتؤول الى الهوان». إنّ ما يحمله الانسان في داخله هو «حِملٌ يثقله» ويُسقطه بعيداً عن الله. ويقول التوحيدي ايضاً هاتفاً: «أنت أصلحُ لنا من انفسنا. عندما نخاف منك، أشرِك في خوفنا منك أملنَا بكَ. عندما يهزمنا اليأسُ الموحَى الينا منك، اقبلْه لقاءَ الرجاء بكَ! في تحرّكنا بغيةَ الاتجاه نحوك، بشرّنا بالبشارة الحسنة، بشارة الوصول اليك!» الدُعاء هو صلاة طلب المعونة الإلٰهية، وهو مُوحَى تماماً من الله. فبه يستقرّ الوجود البشري لأن عملَ الله الخيِّر يزداد فيه. «لقد حقّقتَ آمالنا في حماية مقرِّ جبروتكَ، لقد ثبّت رجاءنا بالنعمة التي أغدقتها علينا لأنكَ الجواد. انك تُعطي دون أن يُلتمسَ منك العطاء، فكم تكون اذاً جواداً عندما يُتَوسَّلُ اليك! انك توزّع النِعمَ في حين لا يُطلبَ منك شيء، فكم تكون مُوَزِّعها عندما تُطلبُ منك!» وإليكم تتابع صلواتٍ يُبرزُ مراحل المسيرة الى الله: «يا إلهي! مثلما نحن مُلكٌ لكَ، كُنْ شفوقاً علينا. وبعدَ أن تشفق علينا خلِّصنَا. وبعد ان تخلِّصنا، اقبلنا. وبعد أن تقبلنا، حينئذٍ كن لنا. وبعد أن تكون لنا، حينئذٍ كنْ معنا. وبعد أن تكون معنا، حينئذٍ تكون أنتَ، أنتَ سيد المديح!».

في هذا البحث عن الوجود الحقيقي وجميع الفوائد التي ترافقه، الله هو حقاً ذلك الذي يهيء كل شيء مسبقاً من اجل الانسان: وفي هذا يكمن صلاح الله وبرّه: «انه عطوفٌ عليكَ اكثر منك على نفسك، انه صديقٌ لك اكثر منك لِنفسكَ، له حنان قلبٍ عليك اكثر مما لك على نفسك. لقد احبكَ قبل أن تحبّه، واستجابك قبل أن تتضرّع اليه. فهو الذي عاونك قبل أن تطلب منه عونه». فضلاً عن ذلك، ان الرعاية الإلٰهية لَمُرتبطة بفكرةٍ تُذكِّر بالتعليم الافلوطيني فيما يتعلّق بالوجود في الله لمعقول كلّ فرد. لقد جاءَ في القرآن (٣٣، ٧٢): «إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقن منها وحملَها الانسان». حول هذه الآية، يُبدي التوحيدي الملاحظات الآتية: «كانت

والله امانة فائقة. وُجدت مسبَّقاً من اجلك، من قِبَل الله، في حين لم تكن سوى انتثارٍ في الغبار، ولم تكن بعد اية صورة قد جمعتك في « كلٍّ » واحد. لم يكن لك اي اسمٍ مُلزمٍ ولم يُعرف اي واقعٍ فرديّ عنك. لم يُتحدّث بك قط، ولا أيّ فضاءٍ غمرك. ما مِن عينٍ استطاعت ان تراك لتصفك، ولا زمنَ أغضى عنك. امّا انتَ فكنت في الملكوت، في سرِّ الله، مثبّتاً في علمه، مجرّداً ومهجوراً من كلّ شيء إلاّ من مشيئته. كُوِّنت لِتعرفه، وكنتَ واضحاً في اختيار الله وقادراً على تلبيةِ ندائه؟ فكم انت سعيد اذاً ايها الانسان! لأن عناية ربكَ الكريم، تلك العناية الأزلية، هي التي انجدتك قبل ان تُنجد نفسك، وساعدتك بما لم يكن باستطاعة رغبتك ان تبلغه ».

إن غاية البحث الصوفي اذاً في رأي التوحيدي هي اكتشاف الوجود الحقيقي في الله. وهذه هي، على كل حال، غاية جميع الصوفيين الموحِّدين. غير أن الفعل العربي المشتقة منه كلمة « وجود » هو من الأصل الثلاثي « وَجَدَ » الذي يحمل المعنى الأوليّ « عَثَرَ على ». فوُجِدَ معناه « عُثِر عليه »، لذا، وبعد أن هتف « عزَّ الله مطلوباً وموجوداً »، كتب التوحيدي: « يا إلهي! كيف يمكننا ان نبحث عنك في حين انك، قبل كلِّ بحث، « معثورٌ عليك » و (موجود)، وكيف نجدك في حين انك، بعد البحث، تغيب، لا بالنسبة الى العَين، بل عن الأعْين، ويُعثَر عليكَ، لا بالعقل، بل بما وُهبه العقل ». وفي الواقع، عندما يُبادر الانسان الى البحث عنه، انه يتوارى عن الأعين: ليست أعيننا هي التي، بعد أن تكون قد اكتشفته، لم تعد تراه، انما هو الذي، وفي بحثنا بالذات، يصير متعذّر الوجود، اذْ إن رغبتنا في اكتشافه لا تقوى على التمكّن منه. الله يسبقنا اذاً: انه يبرز كموجود قبل ان نبحث عنه. ولا نبحث عنه إلاّ لأنه سبق ووجد. وكم يجدر بنا أن نتذكّر هذه الكلمات التي وضعَها باسكال«Pascal»، في كتابه «Pensées»، على لِسان المسيح: « تَعزّ، فلو لم تكن وجدتَني لما فتشتَ عنّي »؟ بديهيّ ان يفكر باسكال، وهو المسيحي، حسب رؤية مسيحية المركز بحيث ان مبادرة الله تظهر بخاصيّة متقدة ومحسوسة في اللحظة الذروة لآلام المسيح: « كنت افكّر فيك وأنا

أحتضر. ذرفت قطرات دم كثيرةٍ من اجلك». فكم هي ضمانةُ وجود للانسان ان يعلمَ انه كان حاضراً في فكر الفادي ساعة الفداء بالذات! لكن فَلْنَعُدْ الى التوحيدي مع شاهدةٍ أخيرة: «أنت موجود (يمكننا أن نلقاك) في كل شيء، لا كما يُوجَد ما يدوم وهو بحاجةٍ اليك، بل كما تُوجَد، أنت. لا أحدَ يجدك إلَّم يكن انت، والذي يجد من اجلك، والذي يجد بك، والذي يجد ابتداءً منك: فالذي يجد بكَ، فلأن واقعه الملموس يُوجَد (يجد نفسه موجوداً) بكَ. والذي يجد من اجلك، فلأن فعله في الإيجاد لا وجود له (لا يجد نفسه موجوداً) إلاّ بارتباطه بكَ. والذي يجد ابتداءً منك، فلأن ما بواسطته يجد ما يجده لا يوجد (لا يجد نفسه موجوداً) إلاّ ابتداءً منك، وصادراً عنكَ». هذا، وليس بالمستطاع ان نعبِّر بأقوى من ذلك عن فكرة التلبية السابقة والبادرة الإلهيتين.

ونجد الفكرة عينها في الكتاب المقدس. فالله يقول لإرميا النبيّ (١، ٥): «قبلَ ان أصوّرك في البطن عرفتكَ وقبل ان تخرجَ من الرحم قدّستك». جميع هذه الشواهد تُظهر جليّاً ان هذه المفاهيم الصوفية المختلفة في الوحدانيّات الثلاث تتطبّع بمثل روحيٍّ أعلى هو ذاته، يستوحي تعبيرَه من إحدى الفلسفات الافلوطينية من جهة، ومن عقائد خاصّة يُرَدَّ تنوُّعُها اليها من جهةٍ اخرى.

المشابِه بالمشابِه يُعرف

ولا يجوز ان ننسى تأثير إحدى المسلّمات القديمة على التفكير، والقائلة بأنَّ المشابِه لا يمكن أن يُعرف إلا بالمشابِه. وإليكم الصورة التي تتخذها عند افلوطين: «لا تستطيع العين ابداً أن ترى الشمس دون ان تكون شبيهة بالشمس، ولا النفس أيضاً تستطيع أن ترى الجمال اذا لم تكن جميلة. كنْ اذاً بكلّيتك اولاً شبيهاً بالله، وبكلّيتك جميلاً، إذا شئتَ ان تتأمل في الله وفي الجمال». فالاعتبار الفنيّ لجمال الخلق كانعكاس لجمال الله ليس غريباً عن عوالم التعبير الصوفيّ. وبالتالي فإن طريق التصوّف الديني وطريق ما سُمِّيَ «بالتصوف النظري» لَيعرضان، فيما بينهما، موازاة أكيدة. زدْ على ذلك ان هذا التصوف النظري ما زال يتلوّن عند

افلوطين بعواطف دينيّة، وإن تعلّقَ الأمر، بالنسبة اليه، بديانةٍ وثنية. «ان التوق الذي يتجه نحو الجمال لَمُبتَغَى هو أيضاً كما الخير يُبْتَغَى. لكن الحصول على الجمال هو مقصور على الذين يتجهون نحو الأعالي، ثمّ يهتدون ويتجرَّدون مِمّا نرتديه في هبوطنا الى هذه الدنيا، كما ان اولئك الذين يتقدمون نحو قدس الاقداس في الهياكل عليهم ان يتطهروا ويخلعوا ثيابهم العتيقة ويمثلوا بدون زينة». (I, IV, 7). أمّا فيلون فلم يتردّد في استعمال مفردات الطقوس الوثنية ليتكلّم على بعض القِيَم الكتابية. ولا نعجبنَّ قطَ إذا ما تمكّن الصوفيون اليهود والمسيحيون والمسلمون من استعمال تعبير افلوطيني لكي ينقلوا اختبارهم في السير نحو إلٰههم.

فضلاً عن ذلك، تظهر في النصّ المذكور اعلاه فكرةٌ اعطاها الصوفيون اهمية كبيرة، وهي انه على النفس ان تكون موحَّدة حتى تستطيع ان تمضي الى الله. هنالك حاجزٌ ينتصب دائماً بين انفسنا بالذات، فنخشى ذواتنا من خلال الانفعالات المتعددّة التي تشدّنا في كلّ اتجاه، وواقع كياننا الحقيقي الذي يجب ان يكون واحداً مثلما كلّ وجود حقيقي هو واحد. تلك هي «السوفروزونيّة»، عبارة ترجمناها آخذين بعين الإعتبار اصلاً يجعل منها مركّباً للكلمَتين معناهما: قلب سليم. فعبّرنا عنها بـ «بساطة القلب» ونحن نعني بذلك الحالة الجيدة لِقلبٍ حافظ على طهارته وبراءته الاصليَّتَين في مأمنٍ من كلّ رجس وفساد. فضلاً عن ذلك، ان المثل الأعلى لِبساطة القلب لَمُرتبطٌ بالمثل الأعلى للصدق الذي تكلّمنا عليه في صدد «إخلاص» الصوفيين المسلمين. لكن الصدق، في رأي المفكّرين الدينيين، لا يستقيم بدون التواضع، ولَو بسبب أن المتكبّر يمضي في اعتبار نفسه اثمن مما هو يساوي فعلاً. والحال أنّ هذا التواضع هو غائب كليّاً عن المفاهيم اليونانيّة. فالصفة التي تعني «متواضع» حسبما نوّهنا ونحن نشرح القديس اوغسطينوس هي موجودة عند الانجيليّين وعند القديس بولس، وتحمل هذا المعنى. لكن في الأدب اللامسيحي، انها تأخذ طابعاً مختلفاً تماماً: فغالباً ما تدلّ على دناءة المحتد. وهذا شأن مقطع لأفلوطين حيث تقترن بانسانٍ من عامّة الناس وإنسان من طبقة وسطى. ويُبَيِّن افلوطين في هذا المقطع ان الغرور يمكن ان يكون

واقع اشخاص عاديّين جداً. فلا شيء مشترك هنا مع التواضع. أمّا في فلسفة افلاطون، فهذا النعت يدلّ على التواضع بمعنى الاعتدال، وهو يقترن مثلاً بـ « منتظم، مرتَّب ». ما مِن مكانٍ قطّ تُطرح فيه مسألة تواضعٍ امام الله يكون طريقة سلوك. اذا كانت الآلهة (او الاقدار) في تمثيليات المؤلفين المأسويّين تُعاقب المتكبِّر، فذلك لانه يخل بالنظام الترتيبي للكون. في مأساة إسخيلوس، يتباهى أغمنون العائد منتصراً من حرب طروادة، فيما كان يشكر الآلهة ويقول: « إذا كنّا قد جنَينَا من الخطف (خطف هيلانة) أخذاً بالثأر لا حدَّ له، فنحن مدينون في ذلك للآلهة بامتنانٍ وفيّ ». فلا تواضع هنا البتّة. إلاّ انه، عندما أراد كليتمنوستروس أن يُدخله القصرَ ماشياً على سجّادةٍ ارجوانية، قال له: « هكذا يجب ان تُكرِّم الآلهة... أمّا انا، فأريد أن أُكرمَ كإنسانٍ لا كإله ». فهو لا يكفّ عن الاضطلاع بوضعه البشري وذلك بشيءٍ من الغطرسة والعجب، وهذه الإرادة الداعية الى البقاء في مكانه لتنطوي حتماً على إثبات الذات تجاه الآلهة. أن نؤدي للآلهة الإكرام الواجب ونُعفى، فهذه صورة مُرهفة للكبرياء. فالقديس اوغسطينوس كان على حقٍّ إذاً عندما شدّد على التواضع كقيمةٍ دينيّة غير موجودة في النماذج اليونانية.

لقد لحظنا فكرة توحيدٍ للذات. غير أن افلوطين (V, IX, 1) يتكلّم ايضاً على ارتقاء الى الأحد، موضحاً تماماً ان المقصود هو الأحد الذي هو حقاً واحد، لا الى الواحد الذي ما هو إلاّ احديّة لِتعدّدية، ولو كانت احديّة المُثُل في العقل. ونعود هنا الى اعتبارات جئنا على ذكرها في صدد فهم الايمان بإلهٍ واحد أحد منظورٍ اليه كالأحد المطلق. فهل نستطيع، في التأمّل، ان نتجاوز العقل حيث « أنانا » المعقول؟ تكلّمنا حتى الآن على ما يسمّيه المسيحيون حياة مطهّرة وحياة إشراقية.

أما الآن فسنعرض لِسرّ اتحاد النفس بالله.

اتحاد النفس بالله

يُعلن أفلاطون في جمهوريته أن الخير هو ما وراء الجوهر، أي أبعد من المعقولات. وأفلوطين يقدّم الخيرَ أيضاً هكذا، إذ يتكلم عليه بالتعابير عينها التي للأحد: لا شيء له يوصَف به: « إذْ أنه لا يملك شيئاً، وبمجرّد أنه لا يملك شيئاً، فهو الخير. إذا أضفنا إليه أيّ شيء، سواء أكان جوهراً أم عقلاً أم جمالاً، فبهذه الإضافة نحن نُزيل منه واقع كونه الخير » (V,V, 13). « إذا كان لا يملك شيئاً، فهو وحيد، في معزل عن جميع الأشياء الأخرى » (المرجع نفسه). في هذه الحال، يصبح عاجزاً عن الكلام على اختباره مَن ارتفع واتّحد بالأحد أو بالخير. وعلى هذا المستوى من التأمل، لا يستطيع الصوفيون إلاّ أن يستعملوا تعبيراً تقريبياً للغاية وغير ملائم كلياً، كثيراً ما يخونهم. أفلوطين هو نفسه كتب ما يلي: « أمّا نحن، فإن الصعوبة التي نجدها في التعبير تجعلنا غير أكيدين مِمّا يجب قوله، لأننا نتكلّم على الفائق الوصف » (V,VI). فبالواقع، لم يعد الأمر يتعلّق بتأملٍ عقليّ أو روحيّ، بل كما جاء على لسان. أ. برهيه «E. Brehier» في كتابه «Histoire de la Philosophie (1, 2, P. 465)»: « إنه كناية عن احتكاك يفوق الوصف كليًّا، حيث لا يمكن حتى الكلام على ذاتٍ عارفٍ وموضوع معروف، وحيث هذه الإزدواجية بالذات هي مُلغاة، وحيث التوحيد هو كامل ». فالمثال الأفلوطيني يُشرك إذاً الصوفيين الذين يستوحون منه في مجال ما يتعذّر بيانه. وهنا نلامس مسألة الإنخطاف (الشطحات الصوفية). هذه العبارة تفرض أن يكون المتصوِّف مُجتَذَباً إلى خارج نفسه، متنقلاً ومنقولاً. فماذا يحلّ به إذاً في انخطافه؟ ألا يتيه في مطلقٍ حيث لا يستطيع كيانه أن يستمرَّ في الوجود لِكونه هكذا؟ ربما لم تكن ذاتيّته الشخصية سوى وهم؟ لكن أَمِن الممكن أن تكون وهمية إذا كانت مضمونةً من معقولٍ في العقل؟ وبتعبيرٍ دينيّ، أيمكن لذلك الإنسان الذي يُخاطبه الله، والذي خلقه الله ليحملَه على عبادته، أن تكون دعوته في التلاشي فيه؟ أيمكن أن يكون كمال العبادة في اضمحلال العابد والمعبود؟ أعَلَى الاختبار الصوفي المطلق الذي اتجه إليه الصوفيون الموحّدون أن ينتهي إلى شكلٍ من أشكال

البرهميّة التي كـان مـاسّـون أورســـل «Masson Orusel» ينعتهـا بـ « أشكـال مُحايدة » و« قوى مجهولة » أو بالـ « نرڤانا » أيضاً. أفَتصبح الحقيقة حينئذٍ في هندوسيّة أو بوذيّة تنفيان الإله الشخصيّ لليهودية والمسيحية والإسلام، الديانات الموحّدة؟ مسألة خطيرة علينا أن نتفحَّصها. إنها تُلامس تهمة الحلولية التي وقع ضحايا لها العديد من الصوفيين اليهود أو المسيحيين أو المسلمين، وذلك دون أن يكون من السهل، لا بل من الممكن التوصّل إلى حسمٍ بشكلٍ أكيد.

إنّ عبارة « دِبقُوت » عند اليهود ـ وهي من اصلٍ يعني، كما رأينا، « تعلَّقَ بِ »، « انضمَّ إلى » ـ قد اتّخذت معنى مشاركة حميمة ووثيقة مع الله. لكن، بينما المقصود، في رأي نهمنيد، هو المشاركة مع الأخيرة من الـ « سِفيروت » العشر، نرى أنَّ المقصَود بالنسبة إلى عزرا بن سليمان «Ezra b. Solaman» هو المشاركة مع العدم. وقد كتبَ ج. شُولِم «G. Seholem» في هذا الصدد: « هذه، بكل تأكيد، مرتبة أرقى بكثير من المشاركة مع « الشِكينَة »، كون العدم هو عمق الألوهة الأكثر احتجاباً التي يستطيع التأمّل أن يتبيَّنها ». (Le Messianisme juif, P. 306). لكن ليس لِذلك أيّ معنى بالطبع إذا كان المقصود هو العدم المطلق، لا بل العدَم غير المميَّز والمعادل لِلقدَم بالنسبة إلى المتصوّف. وهل باستطاعتنا، مع ذلك، أن نتكلّمَ بعد على استغراقٍ في التأمّل؟ إننا لا نقوى على التأمل في القدم، لكننا نستطيع أن نتأمّل في وجودٍ هو عدمٌ في التعبير، ويختطف مِمَّن يتأمّله النفسَ والكلام. وثمّة عبارة أخرى « إيحود »، التوحيد، « ليس من السهل أن نحدّد ما تعنيه »، حسبما يقول شولِم (المرجع نفسه P. 315). فأحياناً هو انتباه الفِكر الذي بواسطته تتّحد، وأحياناً هو التركيز على « أصل » التوراة. في الحالة الأخيرة هذه، « الإنسان لا يصبح الله، بل يصبح « موحّداً » به وفقاً لِسيرورة يكون فيها قلب كينونته الخاصّة متصلاً بقلب جميع الأشياء » (المرجع نفسه P. 316). أمّا بالنسبة إلى بعل شِم، فال « إيحُود » تُتِمُّهُ الـ « دِبقوت »، وهو يحوّل الأنا « أني » إلى عدم « أين ». ولدينا هنا نموذجُ لَعِبٍ على الأحرف مألوف عند اليهود كما عند المسلمين الباطنيّين. لكن الموضوع يكمن في معرفة أية أهمية يجب أن تُعطى لِتعبيرٍ

كهذا. في هذه الحال، يبدو لَنا استنتاج ج. شولِم الذي يميّز بين «اشتراك» و«اتحاد» هو الأكثر صواباً «... فيما يحصر انتباهه كاملاً في الله، يفقد الفكر المستغرق في تأمّل النور الذي لا يُوصف متانتَه الخاصّة كفعلٍ عقليّ. ففي الـ «دِبقوت» يصبح الفكر عاطفياً، وإذا سمحتُ لِنفسي باستعمال هذا التعبير لَقلت لا عقلانياً. وبتعبيرٍ آخر، إن الإدراك المكتَسب بفعل الـ «دِبقوت» ليس له مضمون منطقيّ وعقليّ. وبما أنه ذو طابع باطنيّ وعاطفيّ جوهرياً، فلا يُستطاع التعبير عنه بعبارات معقولة». وبالاختصار، أن الاستغراق في التأمّل يبلغ، عند هذا المستوى، الإله المحسوس في قلب باسكال.

وصحيحٌ أيضاً أن الحلولية تُلازم على الأقل القبلانيّة اليهوديّة بقدر ما يكون المعنى الوحيد الذي يمكن إعطاؤه بصورةٍ معقولة لهذه العبارة مَبنيًّا على تصوّر فيض جميع ما يُوجَد ابتداءً من الله، على النقيضِ من تصوّرِ خَلقٍ من العدَم. فكتاب «زُهَر» قد دُمِغَ بنوعٍ خاص بالحلولية المفهومة هكذا. لكن علينا أن نتذكّر تعليم «صِيمصوم» اسحق لوريا «Isaac Lauria» الذي «توازنت فرادته بالحلولية المستتبَعَة، في رأي بعض العلماء، بنظرية الفيض»، مثلما جاء في كتاب ج. شولِم (Les Grands Courants..., P. 279). ويستطرد قائلاً: «ليس فقط انَّ ثمة خلاصةً من التجلّي الإلهيّ في كلّ كيان، بل، من وجهة «صِيمصوم»، يكتسب هذا الكيان أيضاً حقيقةً خاصة تضمنه ضدّ خطر الإنحلال في الكيان اللافردي لِما هو إلهيّ». وبالفعل، في «زمنٍ» أول، يأوي الله إلى ذاته بشكل اعتزال «كما لو كان هو نفسه قد هجرَ مِن كلّه في انزواءٍ عميق» (المرجع نفسه). بفعلِ الانحصار هذا، يظهر المدى الأوليّ لِخَلقِه حيث يُرسل الله، في «زمنٍ» ثانٍ، نورَ وحيه ويظهر كإلهٍ خالق. في هذا «المدى»، لكلّ كائنٍ مكانه المعيَّن، ويستطيع أن يلتقي ويتأمل نورَه دون أن يكفَّ عن كونه هو نفسه. ففي ذلك جدليّة الغربة والحضور التي بفضلها يستطيع الله أن ينكشف للإنسان دون أن يُبيدَه. وهذه الجدليّة تذكّر بجدلية الإخلاء والامتلاء التي كنا نتكلم عليها بشأن المسيح.

في الإسلام، نجد عبارتَين تتركّز حولَهما مسألة الاختبار الصوفيّ النهائي:

الاتصال والاتحاد. يُحدَّد الاتصال بالانقطاع عن كلّ ما ليس هو الله. لكنه ليس إتصالاً غير ممكن إلاّ بين ماهيّات جسدية. ولْنذْكر هذا الحديث للنبيّ: «الاتصال بالله هو على قدر الانفصال عن الخلائق». أمّا التهانوي فيعرض لنا في: (Dictionnaire des termes techniques) تحديدات هي غاية في الأهمية. فها هو يقول: «إن أحطّ درجات الاتصال هي مشاهدة الإنسان ربّه بعين القلب، وإن كان ذلك عن بعد. إذا حصلت هذه المشاهدة عن بعد قبل رفع الحجاب، فالصوفيّون يسمّونها مُحاضرة (وهي، بالمقابل، تفرض حضور الله) أمّا إذا حصلت بعد رفع الحجاب، فيسمّونها مكاشفة... إنَّ مَن يتقدم في طريق التصوّف يعلم في قلبه عن يقين، وبعد رفع الحجاب، إن الله موجود بحضوره معنا... ودرجة الإتصال هذه يسمّونها أيضاً الأدنى. أمّا إذا كان ثمة، وبعد رفع الحجاب والمكاشفة، ما يشبه إشعاع «الذات»، فالإنسان الذي يسير يصل إلى مرحلة المكاشفة الصوفية (المشاهدة) الأسمى التي يسمّونها الإتصال الأعلى. بالنسبة إلى هذا الإنسان، المرحلة الأولى هي المحاضرة، ثمَّ تأتي المكاشفة، ثمّ المشاهدة... أمّا المحاضرة، فَلِمَن لهم علم اليقين، وأمّا المكاشفة، فَلِمَن لهم عين اليقين، وأمّا المشاهدة، فَلِمَن لهم حق اليقين» (بمعنى حقيقة وواقع). في المعراج، المدروس بعمق مِن قِبَل ج. ل. ميشون «J.L. Michon»، يُعطي الصوفي المغربي، ابن عجيبة، هذا الوصف بعض الإيضاحات وتنقيحاً واحداً. فهو يقول أن المحاضرة تحصل بـ «قدرة الذِكر عندما يسيطر على القلب». والذِكر هو الفعل الذي به نتصوّر الله محتفظين به في ذاكرتنا باستمرار. وهو يُدخل، في أعقاب المكاشفة، «المسامرة» التي فيها تظهر أسرار «الذات»: «فيكون الخادم حينئذٍ مجرّداً من وجوده وغارقاً في بحر الأحديّة خلال ساعة أو ساعتَين، يستعيد بعد ذلك وعيه وحواسّه كما السابح في العمق يصعد إلى سطح الماء. وهنا يبدأ اللقاء الانخطافي «الوجدان» وتبدأ أنوار المشاهدة تسطع» (P. 246). أما المشاهدة «فهي التعاقب المتّصل لأنوار التجلّي في القلب دونما أيّ اعتراض البتّة من قناعٍ أو حجاب». ويضيف ابن عجيبة، قائلاً: «فلْنتصوّر ليلاً دامساً تتتابع فيه البروق

بحيث يصبح هذا الليل نهاراً: هكذا هو القلب الذي يتقبّل باستمرار إشعاعَ التجلّي الإلهي (المرجع نفسه P. 247).

أمّا القشيري فيميّز، من جهة، بين درجات ثلاث وفقاً لِمستويات الحياة البشرية الثلاثة التي تكلّمنا عليها: مستوى النفس (ضمير النفس)، ومستوى القلب، ومستوى السرّ العميق. إنه يتفحّص عبارات ثلاث من اصلٍ واحد: تواجُد ووَجد ووجود. العبارة الأولى تدلّ، بفضل صيغتها، على جَهد: «التواجد يقوم على إرادة أن يأتي «الوَجد» بنوعٍ من الاختيار الحرّ». إنها تصف حالة المستجدِّين. أمّا الوجَد فهو، بالعكس، هبةٌ من الله، وهو يقوم على أن تكون النفس منفصلة عن مجمل الصفات التي تميّز الإنسان عندما تنطبع فيه سِمة «الذات». بعض الصوفيّين، كجُنَيد مثلاً، يزعمون أن ذلك يكون مصحوباً بالسرور، وآخرون، كابن عطاء، بالحزن. ويفسّر التهانويّ هذا الفرق بقوله أن السرور يمكن أن يكون منسوباً بكامله إلى الله كما إلى ينبوعه، بينما الحزن هو صفة منسوبة إلى القلب الذي تؤثر فيه. لذلك، فإن السرور يُناسب الوجدَ اكثر. إلاّ أن وجهة نظر ابن عطاء لَتُبَرَّر من جرّاء أن السرور يؤثر في القلب بقدر ما يؤثر فيه الحزن، وأنه لَمِن الطبيعيّ أن يشعر القلب، الذي يوجد حينئذٍ بكلّ تأكيد من أجل الله، والذي لم يستغرق بعد تماماً في الله، بِغَمٍّ لِبترِ صفاته البشرية: إنها، بالنسبة إليه، لَعلامةُ تمزّقه الحقيقية. مهما يكن من أمر، فالوَجد ليس الحدّ النهائي. فالصوفيّ يبلغ الوجود «بعد أن يكون قد ارتفع فوق الوَجد». لكنّ مشاهدة وجود الله ليست ممكنة إلاّ بعد «خمود البشرية» في الإنسان. قال جُنَيد: «إنّ ما يعود بحكم الوظيفة إلى المشاهدة هو أن يكون وجود الله مع فقدانك». وقال أبو علي الدقّاق: «أن البحث عن الوجود يجعل «الاستيعاب» ضرورياً للإنسان، فالوجد يفرض حتماً أن يكون في «الاستغراق»، والوجود (الحقيقي) يفرض أن يكون غائصاً في «الاستهلاك».

إذا أخذنا هذه النصوص بحرفيَّتها، يتّضح لنا أن الصوفيّ، بعد أن يكون قد بلغَ أعلى مراتب تقدّمه، هو غارقٌ في خِضمّ ما يشاهده. فهل نحن إذاً بصددِ

طريقةٍ من نمطٍ هندوسيّ؟ يمكننا أن نقول كلاّ، بكلّ تأكيد. فبالواقع، إن أول ملاحظة تُبدى هي أن جميع الشواهد التي أعطيناها هي على علاقة بفكرة «إتصال» لا بفكرة «اتحاد». لا يستطيع الإسلام، ولا أكثر منه اليهوديّة، أن يتقبّل اتّحاداً لِلطبيعة البشرية بالطبيعة الإلهية. ولْنلاحظ، من جهة أخرى، أنه، حتى في المسيحية، إذا كان باستطاعة الاتحاد الأقنومي في المسيح أن يبرِّر أونطولوجيا الاختبار الصوفي، فهذا الاتحاد ليس في شيء نتيجةَ تقدمٍ ونعمةٍ صوفيَّين: قد رأينا أنه يقوم على حقيقة أن الآب قد خلق كلّ شيء بالإبن وفي الإبن ومن أجل الإبن. فلا نعودنَّ إلى ذلك قَطّ. نقول بشكلٍ جازم أن لا سبيل، فيما يتعلق بالأديان الثلاثة الموحِّدة، إلى المقايسة بين الخالق والمخلوق. فكلمة «اتحاد» في الإسلام يحدّدها التهانوي على الشكل الآتي: «إنها الكشف الحدسيّ لِوجودٍ وحيدٍ ومُطلَق على اعتبار أن جميع الأشياء الموجودة هي موجودة بوجود هذا «الوحيد»، في حين أنها، بحدّ ذاتها، هي غير موجودة. لكن ليس على اعتبار أنَّ ما ليس هو الله قد يكون له وجود خاص، وبهذا الوجود قد يصبح متحداً بالله». هذا التحديد ينتزع من كلمة «اتحاد» كلّ مدلول يجعل منها مرادفاً لِـ «انصهار». لا يصير الإنسان قطعاً واحداً مع الله بشكل إنصهارٍ به، تختلط طبيعتُه وذاتُه المخلوقَين بالطبيعة الإلهية والذات الإلهيّ. إذا كان الإنسان راجعاً إلى الله، كما يقول القرآن في آيات عديدة (٢، ٢٨ مثلاً)، فما ذلك لأنه ليس من وجود سوى وجودٍ واحد يُرجَع إليه كلّ شيء، حسب عقيدة «وحدة الوجود»، إنما لأن الله، الذي خلق الإنسان لِيَعبده، يستدعيه لِعبادةٍ أبدية. بيد أنه لم يعدْ مجالُ للشك في أن حالة الصوفيين في مشاهدتهم وهم في هذه الدنيا هي نوعٌ من التسبيق لِما ستكونه في الكشف الذي سيتمتّعون به في الفردوس. وهذا هو مفهوم المسيحيين أيضاً. فباستطاعتنا إذاً أن نستنتج أن «الاتحاد» يصبح مماثلاً «للإتصال»، الذي ما هو، على اكثر تقدير، إلاّ شكله الأسمى الذي يتحقق في المشاهدة، بينما هناك، وكما رأينا، أشكال اتصال هي أدنى، وذلك في «التواجد والوجد».

لكن ماذا يشاهد الصوفي الذي بلغَ هذه القِمّة؟ الذات الإلهي بلا شك، لكن لا بحدّ ذاته. إنه يشاهده في إشعاعاته، أو، كما يُتَرجَم احياناً، في تجلّياته. وحتى نفهم ما يحدث آنذاك، علينا أن نتذكّر ما كتبه أفلوطين: يجب أن نكون على صورة الشمس كي نرى الشمس. فماذا يحلّ بهذه الفكرة عند صوفيّينا؟ إنها محفوظة ومبدَّلة في وقتٍ واحد. محفوظة، لأنه صحيح أن الشبيه لا يُعرَف ولا يُرى ولا يُدرَك إلاّ بالشبيه. ومبدَّلة، لأن كلّ المبادرة هنا تعود إلى الله. فعندما رفع الحجاب الذي كان يستر قلبَ الإنسان «السالك»، وانكشف بهذا الفعل بالذات، سطعَ شعاع النور الإلهي على هذا الإنسان. وإذ يُصبح قلبه هكذا متوهّجاً بحيث تتحوّل عين القلب إلى مجرّد عين، عندئذٍ يتحقق الإتصال الأعلى - أي الاتحاد كما رأيناه مجدّداً - في المشاهدة. فما الذي زالَ إذاً من الإنسان؟ إنها نفسه، أو ضمير النفس، مع حبّها للعالم، إنه قلبه بالذات الذي، إذ يُحسِّسُ بحضوره، يُغشّي بصره، مثلما تستوقفنا عيننا بدموع أو بآلام خفيفة أو بتهيّجٍ ما، فنرى بشكلٍ سيّء. في الوقت نفسه، أنه المعنى العميق لِوجودنا المخلوق الذي يزول، لأنه قد يُشكّل حاجزاً بين الله وبيننا: فالمتصوّف لا يعي وجوده إلاّ غارقاً في النور المبدع للوجود الإلهي. ولكي نُعطي صورة عن ذلك، يمكننا القول أن شأنه شأن فنّان صديق للجمال، يتأمّل تحفةً فنيّة رائعة دون أن يفكّر في نفسه، ناسياً نفسه تماماً، مستغرقاً كلياً في ما يرى، وفي وقتٍ معاً، ممتلئاً بما يرى، كأنه لم يَعُدْ إلاّ ما يرى ولم يُوجَد إلاّ بفرح مرآه. بهذا المعنى قال أحد الشعراء العرب: وجودي هو في غيابي عن الوجود، في الكشف الذي يسطع عليّ.

المدلول التوحيديّ لمذهب اللاحلولية

يجب ألاّ نعجلَ إذاً في اتّهامِ الصوفيّين بالحلوليّة، وأقلّ من ذلك أيضاً أن نتصوّرهم ربما انصاراً لمفاهيم هندوسية أو بوذية قد يكونون أخفَوها تحت ستار عقائد موحّدة أو مراجع إلى نصوص معروفة بِمُوحى بها. فالصوفيّات الهنديّة والصوفيّات الموحّدة لا يمكن تحويلها إلى بعضها البعض. لقد اقترح بعض المؤرخين، ومن بينهم ج. شولِم مثلاً، أن تُبدَل عبارة حلوليّة (وحدة الوجود)

بعبارة «لاحلولية»: إذا لم يكنْ كلّ شيء هو الله، فكلّ شيء هو في الله. إذا لم يكن اللهُ كلَّ ما هو موجود، فهو في كلّ ما هو موجود. هذه فكرةٌ لفتت بالتأكيد صوفيّي الأديان الثلاثة الموحّدة، وهي تستند، على كلّ حال، إلى بعض النصوص، إلى نصوصٍ كتابيّة على الأخصّ. اشهر هذه النصوص هو لأشعيا (٦، ٣): «قـدوسٌ قدوسٌ قدوسٌ ربّ الجنود الأرض كلّها مملوءة من مجده». هذه الفقرة تختصر وتحلّ كلّ المسألة الصوفية. الله هو قدوس، والقداسة هي التي تفصل عن الأمور الدنيويّة. إنها علامة التنزيه الإلهيّ. إلاّ أنه مباشرةً بعد هذا التأكيد الأول، يبرز تأكيدٌ ثان مناقضٌ على ما يبدو: تأكيد المثوليّة الإلهيّة. فكلّ ما ليس هو الله هو مليء بمجدِ الله، أي بإشعاعه وحضوره المُحيي. ذلك أن قداسة الله ليست ميزةَ كائنٍ بحدّ ذاته، مُغلَقٍ على نفسه. إنها تحتوي كلَّ الثروة المتدفّقة لِما يُريد صلاحُ الله أن يُعطيه. وهكذا يكون الله مُنَزَّهاً عن العالَم وحاضراً فيه معاً: فإنّ ما لا يستطيع التفكير المنطقي أن يُوفِّقَ بينه، يُوحِّده اختبار الصوفي المعاش في رؤيا لا توصَف. لِـذا، فـإن الفلاسفـة واللاّهـوتيين النظـريّين الذيـن يحاولون أن يفهموا ما يقوله الصوفيون، فإمّا أن يفسّروه لِجهةِ التنزيه المطلق الذي يُلاشي العالَم في إلهٍ يضمحلّ فيه كلّ شيء، أو لِجهة المثوليّة التي تغمر كلَّ شيء في الإلهيّ. في كِلا الحالَين نصل إلى تعابير مماثلة تُعرَف بأنها حلولية، مع كلّ الغموض المتعلّق بهذه الفكرة.

لكنّ الفقرات التي تبرّر اللاّحلولية ليست نادرة. فنحن نقرأ مثلاً في إرميا (٢٣-٢٤): «ألستُ مالىءَ السماوات والأرض يقول الرب». بطبيعة الحال، يجب إقصاء كلّ فكرة تَموضُع. رغم أن الكلام قلّما يستطيع أن يُعبّر عن هذه الأشياء من دون أن يستعمل أدوات الجرّ والمفعول فيه. سيكون لنا، مع ذلك، سبيلٌ لِلقول أنْ ليس باستطاعة الله أن يكون غريباً عمّا يُوجده وعمّا خلق. وهذه الفكرة تُعبّر عنها الكتب المقدسة بصورة المُلك والامتلاك. «إن الربّ ملكٌ عظيم» (مزمور ٩٤، ٣). «هو الذي بيده أعماق الأرض وله قِممُ الجبال (مزمور ٩٤، ٤). فالله الماثل لِلكون هو، بوجهٍ خاص، ماثلٌ لِشعبه: «فتعلمون أني في

وسط اسرائيل» (نبوءة يوئيل ٢ ،٢٧). إنه يُقيم على الجبل المقدّس، وفي مسكنه. إلاّ أنه لَمحدَّدٌ تماماً إن الهيكل لا يحوي الله بمعنى التموضع. فسليمان يقول في سفر الملوك الثالث (٨ ،٢٧): «فإنه هل يسكن الله حقاً على الأرض. إن السماوات وسماوات السماوات لا تسعكَ فكيف هذا البيت الذي ابتنيتُه». لكن الله يسكن فيه بمجده الذي يملأه وباسمه. الله نفسه يأمر فعلاً «أن يُبنَى لي بيتٌ لِيكون اسمي هناك» (سفر الملوك الثالث ٨ ،١٦). في هذه المساكن، في «رحابِ الرب» هذه، تلتقي النفس بالله. وفي نظرةٍ ماسيانيّة، ينقل حزقيال هذا الكلام لملاكِ الربّ (٤٣ ،٧): «يا ابن البشر هذا موضع عرشي وموضع أخامص قدميَّ الذي أسكن فيه». لا بدّ هنا من الملاحظة أن سليمان، عندما تساءَل ما إذا كان الله يسكن على الأرض، قد استعمل الفعل «يَشوب» الذي يعني: جلَسَ، أقامَ، وليس الفعل «شاكون» الذي منه «الشِكينَة». ثم أن حزقيال يُعلن أيضاً في (٤٨ ،٣٥): «مجدُ الرب يعود إلى المدينة المقدسة. واسم المدينة من ذلك اليوم الربّ هناك.

ونجد بتلازُم فقراتٍ كثيرة يَردُ فيها ان جميع الكائنات الموجودة هي في الله، لإنه لَو لَمْ يكنْ لها هذا «الحصن» الإلهي، لغرقت في العدَم «من وراء ومن قدّام أحطتَ بي» (مزمور ١٣٨، ٥). فالله يُدعى قلعة ومعقل وملجأ. يمكننا، بلا شك، أن نردّ على ذلك بالقول انها مجرّد صُوَر. بلا شك. لكن، حتى لو كانت لا تعني إلاّ الحماية التي يجدها الانسان في الله، فهي تفترض مع ذلك ألا تقتصر هذه الحماية على عونِ آت من فوق، بل ان تنهض بالمحميّين حتى اعمق كيانهم. ويدور الكلام ايضاً على ظلّ الله: فهو الحقيقة التي تضمن المحافظة على الخلائق التي يشملها. نقرأ في المزمور (٩٠، ١): «الساكن في سِترِ العَليّ يبيت في ظلّ القدير». ويتكلم أشعيا على يدِ الله التي تستر اسرائيل (٤٩، ٢، ٥١، ١٦). وثمة صورة اخرى وهي صورة ظلّ الجناحَين، نجدها بخاصةٍ في مزمورَين مع أُطُرٍ شيّقة: «ان بَني البشر بِظلِّ جِنَاحيك يعتصمون... لأن عندك ينبوع الحياة وبنورك نعاين النور» (مزمور ٣٥، ٨ - ١٠). هذا التعبير الأخير يُذكر

بالتعبير الذي في سورة النور: « نورٌ على نور ». ليبدو من المستَغرَب ان يكون ظلّ الجناح متوافقاً مع نور الله. لكن إذا كان هذا الظل هو السِتر الذي يقينا من بهرجان العالَم، فإنه لمن الطبيعي تماماً ان يسطع فيه وبه النور الحقيقي. مِمّا يحملنا على التفكير في « الليلة الظلماء » التي تتوالى فيها البروق التي يتكلّم عليها الصوفي المُسلم، وحتى في « الليلِ المظلم » للقديس يوحنا الصليبي، ليل الحواسّ، وبخاصّةٍ ليل العقل الذي « لا يُغطِّس العقل في الدياجير إلاّ ليُنيرَه كلياً » (La Nuit obscure, ch. IX). النص الثاني والمهم هو نصّ المزمور ٦٢، ٨ - ٩: « فأرنّمُ في ظلّ جناحيك... كلِفت نفسي باتِبّاعك » (بالحرف الواحد: وراءك: الذي نجد فيه مجدّداً فكرة التعلّق « دِربقوت »).

أمّا في الإسلام، فغالباً ما تظهر ايضاً في القرآن فكرة المُلْك الإلٰهي وامتلاك كلّ شيء من قِبَل الله. « فتعالى الله الـمَلك، الحق (٢٠، ١٤). وفي آيات أخرى (٥٩، ٢٣، ٦٢، ١) يُسمّي الله نفسه باسم « الملك القدّوس ». لم يَقُل، بلا شك، ولا في أيّ مكان، ان الله يسكن في السماوات أو على الأرض. فالفعل « حلَّ » لا يتناوله القرآن البتّة بمعنى نزل في مكانٍ ما ليسكنه، وقد شجبَ علماء الكلام بشكلٍ عام نظريات « الحلول » التي بموجبها يأتي الله فيسكن إمّا إماماً متحدِّراً من عَليّ لِيرشد ويهدي الجماعة (وهذه نظرية الشيعة المتطرّفين غولات)، أو عارِفاً بلغَ قمة المعرفة، حسبما يظن بعض الصوفيين الباطنييّن. وغالباً ما يخلط المسلمون تقريباً بين مفهوم الحلول هذا وعقيدة التجسّد المسيحية. إلاّ انه لا بدّ من الإشارة إلى أن الله يُسمي هيكل الكعبة في مكّة « بيتي » (٢، ١٢٥، ٢٢، ٢٦). كما انه قال في صدد الإنسان (٥٠، ١٦). « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ».

مهما يكن من أمر، فإن فكرة اللاّنهائية الإلهية هي فكرة قرآنية يُعبَّر عنها بالنعت « واسع » الذي يتردّد في آياتٍ سبع، مرفَقٍ بالصفة « عليم » التي تُتَرجم، بما أن الأمر يتعلّق بالله، بـِ « كليّ العلم ». لا شيء ولا أحد يخفى على الله. « واسع » هو متوافقٌ بالتساوي مع « حكيم » (عاقل). فالمفسِّرون استخلصوا من ذلك ان الله هو كليّ الوجود بعلمه وبعمله. يميِّز فخرالدين الرازي بين معانٍ ثلاثة. فالله، حسب المعنى الأول، هو واسع بقدرته وبإدارة مملكته. وحسب المعنى

الثاني، هو واسع بوفرةِ نِعمهِ التي تُبيِّن جلياً ما هو خيرٌ للبشر حتى يتوصلوا بذلك الى إعطاء رضوانهم لله. وأمّا بحسب المعنى الثالث، فالله واسع بالرحمة. هذا التفسير الأخير الذي ينفتح على قِيم روحية عميقة هو تفسير ابن عربي. قد رأينا كيف يتصوّر الطبيعة والقوة الفعّالة للأسماء الإلٰهية. فـ «واسع» هو اسمٌ له علاقة بالرحمة. ويستشهد ابن عربي بالآية (٧، ١٥٦): «ورحمتي وسعت كلَّ شيء». ومبرر الرحمة هو أيضاً تأمين الاستمرار في الوجود، تبعاً لِمَا يقتضيه اسم الواسع الذي به يغمر الله كلَّ شيء بالرحمة والعِلم. ان حضور الله هو حضور اسمه الذي يصنع الكائنات على صورة وظيفته. غير أن وظيفة اسم ما من اسماء الله تقوم على إظهار الذات. فاللانهائية الإلٰهية هي اذا مرتبطة بالرحمة الآتية «من عند الله». «انه الوهّاب على الدوام، الفيّاض على الإستمرار»، حسبما يقول ابن عربي في الفتوحات (الجزء الاول. ص ٢٥٦، المقطع ٤٣٤).

إليكم تفسيراً طريفاً لكن جوهرياً للسورة الإفتتاحية للقرآن «الفاتحة». انه مكتوب (١، ٢ - ٣): «الحمد لله رب العالمين الرحمٰن الرحيم». وفيما يلي يتكلّم الله على الصراط المستقيم موضحاً: «صراط الذين انعمتَ عليهم غير المغضوب عليهم» (١، ٧). وإليكم تأويل ابن عربي: «يُعامِل الله اذاً بالرحمة اولاً... ثم بالغضب ثانياً، بحيث ان الرحمة تسبق الغضب في البداية الأولى للوجود». هكذا كان آدم مغموراً أولاً بهذه الرحمة قبل أن يُعاقَب على عصيانه. ثم عومِل بالرحمة بعد ذلك. فهنالك اذاً رحمتان يتوسطها الغضب. «والحال ان على الرحمتَين ان تجتمعا إذْ انهما مماثلتان، بحيث انهما تتداخلان وتُضمحِلان الغضب الذي بينهما». (المرجع نفسه. ص ١٩٠ - ١٩١، المقطع ٢٧٠). ويختم ابن عربي بقوله: «لذلك، فإن كلمة «رحمة» هي تعبيرٌ للموجود الأول» (ص ٢٧١) فيما هي توحي بجميع الهبات المنتشرة منذ ابتداء العالم. لكن اذا كانت الرحمة الاولى هي مصدر جميع ما يُوجَد منذ المؤسس الأول حتى كائنات عالَم ما تحت القمر المتورطة في تقلّبات الصيرورة والمعذّبة بفكرة اللاّوجود (العدم)، فإن الرحمة الثانية تُعيد كل شيء الى اللاّنهائية (الاتساع) الإلٰهية المحافِظة على الكينونة. الله

موجود اذاً في العوالم برحمته الاولى، وكائنات العالم التي هي على صورته، البشر، هم موجودون في الله بالرحمة الثانية.

إذا تبصّرنا الآن في المسيحيّة، تحتّم علينا ان نلاحظ مجدّداً ان عقيدة التجسّد فيها تضعها في موقفٍ أكثر ملاءمةً، إذ ان المسيح، بحكمِ الكمال (الامتلاء) الذي حصلَ عليه من الآب، قد استقبلَ في شخصه جميع الخلائق، في حين قد «أخلى» ذاته من جلاله الإلهي متَضعاً حتى القبول بالعيش في هذه الخلائق. لكن الإشكاليّة باقية هي هي. وهذا هو المهم بالنسبة الينا. ولْنُشِر، فضلاً عن ذلك، الى أن جميع تعاليم الكتاب المقدّس في وجود الله في العالَم، ووجود الإنسان، هذا العالَم الصغير، في الله، تلتقي في صميم تأمّل الصوفيّين المسيحيين. بكل تأكيد، قاومت السلطة الكنسيّة بشدّة جميع اشكال ما كان ممكناً ان يُعرف بالحلولية، وكانت حذِرة جداً. ومع ذلك لم تستطِع ألاّ تُسلِّم بعبارات تعود الى «اللاحلولية» وتستند الى نصوص كتابيّة من طراز تلك التي ذكرناها. أما المؤسف، فهو انها لم تُحسن دائماً التمييز بين ما كان متعلّقاً باللاّحلولية، المقبول والمطابق لِلكتاب المقدس، وما كان حقيقةً أحديّة وجوديّة. وإن إحدى مسائل هذه البلبلة الأكثر شهرةً هي مسألة مايستر إيكارت «Maitre Echhart» (المعلّم ايكارت).

مسألة المعلّم إيكارت

على الصعيد الفلسفي، كان المعلّم إيكارت يتّبع التقليد الأرسطوطاليسي عبر الشروح العربيّة، وكان تفكيره قريباً الى حدٍ ما من تفكير القديس توما. لكنه كان قد تأثّر، من ناحية أخرى، بالقديس اوغسطينوس وبالملَقّب دنيسيوس، ومن خلالهما، بأفلاطون. وافلوطين. الله، ليس عنده الوجود: انه الوجود أو بالأحرى مبدأ الوجود لأنه هو يخلقه. فبهذا المفهوم، كما رأينا، يتكلّم المعلم إيكارت على الله بصفته عدَماً، لأنه يفوق جميع ما باستطاعة معرفتنا العقلية أن تُدركه كموجود. فليس اذاً بالعقل، ولا بشيءٍ، على كلّ حال، مما هو بشريّ.

يتمكّن الانسان ان ينطلق الى الله. لكنّ الصوفيّ لا يتوقّف عند هذا اللاهوت السلبيّ. «الاتحاد بواحدٍ بين الله والنفس هو عظيمٌ حتى إنه لَيبدو غير قابل للتصديق، ومع ذلك، فإنّ الله بِحدٍّ ذاته هو سامٍ بحيث أنه ما مِن أحدٍ يقوى على الوصول اليه عن طريق العقل. لا شيء مِمّا يستطيع العقل ان يُدركَه، لا شيء مِمّا تستطيع الرغبة أن تشتهيَه، لا شيء من كلّ ذلك هو الله. وبالمقابل، فحيث العقل والرغبة ينتهيان، وحيث كلّ شيء يصبح مظلماً، هنالك يُشرق الله». (De l'éternelle jeunesse: Sermon sur le verset 7, 15 de Luc: Adulescens, tibi dieo «Surge», P.P. 198 - 199). وفي عظةٍ أخرى، يستشهد المعلم إيكارت بالقديس بولس الذي يتكلّم في رسالته الأولى الى تيموتاوس (٦، ١٥، ١٦) على تجلّي يسوع المسيح «الذي يُبديه في آونته السعيد القدير وحده ملك الملكوك ورب الارباب الذي له وحده الخلود ومسكنه نورٌ لا يُدنَى منه الذي لم يَرَه انسان ولا يقدر أن يراه....». لكن بما ان الله هو الكائن الغنّي، فإنه يجعل المعرفة غنيّةً، لأن الوجود والمعرفة هما شيء واحد على الإطلاق. بيد أن الأمر يتعلّق بالمعرفة الصوفية، المعرفة الحقيقية المبنيّة على تشابه المعروف والعارف تشابهاً تاماً. فهي تتحقّق «حيث تكون النفس مردودةً باطنيّاً الى مظهر البساطة الأوليّة، الى أثر الكينونة المجرّدة، وحيث يُتاح لَها أن تذوق الله قبل أن يُقرَّ ادنى إحالة الى الحقيقة وإلى صفةِ أنه ممكنةٌ معرفته، وحيث كلّ تحديدٍ بواسطة الاسماء هو مُبعد. هنالك تَعرِفُ النفسُ بكلٍّ بساطة، هنالك تُدرك الوجود بتشابه تام».

(Sermon sur la surabondance de l'Etre divin, sur le verset 12, 11 des Actes des Apôtres: «Nunc scio vere quia misit Dominus angelum suum», P.P. 211 - 212).

حول نِقاطٍ عديدة، يمكننا أن نقارن هذا النص بالمقطع (V, II, 1) من التساعيّة الخامسة الذي يتساءل فيه أفلوطين كيف يخرج التعدّد من الواحد: «أليس بمجرّد أن لا شيء فيه، لِهذا السبب كل شيء يأتي منه... إذْ على اعتبار انه كامل لأنه لا يبحث عن شيء ولا يملك شيئاً ولا يحتاج الى شيء، فهو يفيضُ، إن جاز

التعبير، وما لديه من فائض يخلق شيئاً آخر. أمّا الكائن المولود، فقد اتجه نحوه ونال الكمال، وبالتطلّع اليه اصبح عقلاً ». وبالإمكان ايضاً تقريب فكرة العدَم عند المعلّم إيكارت من فكرة اللاّمحدود « إنسوف» عند القبلانيّين. فالمسألة بالنسبة اليه هي، تماماً كما بالنسبة اليهم والى أفلوطين، في تحليلِ اتحادٍ للنفس في المشاهدة بهذا « الواحد العَدَم » المتعالي قطعاً.

إذا كان الله عَدَماً، فذلك بالقياس الى ما نعتبره بمثابة وجود. والحال أن هذا الوجود في الحقيقة هو عدمٌ بالنسبة الينا، مِمّا يعني أن الخلائق اذا ما أخذناها بحدِّ ذاتها وبمعزلٍ عن الله الذي يخلقها ليست بشيء. لكن، كما بالنسبة الى افلوطين، لان الله، ينبوع كل وجود، ليس معيَّناً ولا محدّداً، فالخلائق بما لها من معيَّن ومحدَّد، إذاً من محدود، هي، من هذه الناحية، غريبة عن الوجود الحقيقي. ويمكن القول أنه في نظَر الانسان الذي يعتبر نفسه هو بالذات كوجود، الله هو عدم الوجود. بينما في نظَر الانسان الذي يعتبر نفسه في ذاته كعدم وجود، الله هو موجود. وكما أدركَ ذلك افلاطون في « السفسطي »، أن يكون الشيء محدَّداً، هو أن يكون له نهاية، والنهاية هي عدم الوجود، أو، كما يقول المعلم إيكارت، هي « لا » (نيشت Nicht) أن يكون فلانٌ هذا، هو أن « لا » يكون ذاك. ولهذا السبب يقول انه علينا أن نكون مجرَّدين من « لا ». وفي هذا الصدد، انه يأخذ مثل نار جهنَم. فما الذي بالضبط يحرق الهالكين؟ ويجيب: انه « اللا ». ما الذي يجعل حجرةً متوهجةً تحرق اليد؟ ذلك ان اليد ليست جمرةً متوهجةً، ليست ناراً: « لو كان لِيدي بحدِّ ذاتها جميع ما هي الجمرة وما هي بإمكانها ان تقوم به، لكَان كلها طبيعة من نار. فلو أخذنا حينئذٍ كلّ النار المحرقة وصببنَاها على يدي، لَما أصابها ايّ أذى ». (Sermon: In hoc apparuit Caritas Dei in nobis. P.P. 180 - 181).

إن عذاب الهالكين متأتٍ من انهم منفصلون عن الله ومحرومون من كامل ثروة الوجود التي هي فيه، لكونهم لم يعودوا إلاّ هم انفسهم. لو اتَّجهت النفس نحو عمقها الذي هو « العمق الذي لا عمقَ له » لله بالذات، حيث يقوم بالاتحادية،

بدلاً من أن تتعلّق بالأشياء الخارجية المخلوقة وبكيانها الخاص كمخلوق، لو عادت الى «عُري» الطبيعة البشرية الصحيحة، لو تطهَّر القلب بافناء جميع ما يحمل صفة المخلوق، حينئذٍ يصبح العالَم بأسره ماثلاً لديها. «يوجد في النفس قوة - لا، بل اكثر ايضاً: جوهر - ليس جوهر فقط، لا، أكثر ايضاً: شيء ما يجعل الجوهر حراً، وهو طاهرٌ وسامٍ ونبيل بحيث لا يستطيع أي مخلوق أن يصلَ اليه. فالله وحده يسكن فيه» (De l'éternelle jeunesse de l'âme P. 201) نتيجة غريبة: كوني متمسّكاً بذاتي كمخلوق، فأنا لا استطيع ان أجدَ نفسي، لا استطيع أن أسكن في نفسي. «الله أقرب إليَّ مِمّا أنا لِنفسي».

(Sermon: Combien Dieu nous désire vivement et constamment, sur le verset 21, 31 de Luc: Seitote quia prope est Regnum Dei, p. 192)

إن قرب الله هذا ليس فقط ذلك القرب الذي يتحدث عنه القديس بولس، بل أنه يُذكِّر، مع التغيير اللازم، بكلمات القرآن، بمعنى أن الله هو أقرب الينا من حبل الوريد.

لكنه حاضر أيضاً للأشياء. «في كل مخلوق، الله هو أيضاً قريب» (المرجع نفسه p. 193) «لقد قلت أحياناً أن حياة ووجود الله هما في حَجَر، في قطعةٍ من خشب أو في أيّ مخلوق آخر غير مدعوّ إلى السعادة».

(Sermon: Vous pouvez tous également vivre sur - le - champs la joie débordoute de Dieu, sur le verset 25, 23 de Mathieu: Euge, serve bone et fidèles p. 185).

في الوقت نفسه، جميع الأشياء، بما لديها من واقعيّة «تتلاشى في ابوّة الله» (العظة حول الفقرات ١٥، ١٤ من انجيل متّى: أكرِم أباك وأمّك). وكتبَ إيكارت: «هنا، جميع غِراس العشب الصغيرة، جميع قِطع الخشب، جميع الحجارة وجميع الأشياء هي حقيقة واحدة... كذلك، جميع ما يمكن للطبيعة ان تُحدثه يكمن هنا ويتلاشى في الأبوّة بحيث كلّ شيء يصبح واحداً ويصبح الإبن» .P)

221). إفصاحٌ ذو قوّةٍ فائقة كان لا بدَّ له من أن يسبِّب العِثار! لكنه لا يبوح بغير ما يعلّمه القديس بولس في الرسالة الى اهل افسس، وهو أنه في المسيح، في الإبن كُوِّنَتْ جميع الأشياء. فباستطاعتها اذاً أن تُعتَبَر كمرتبطةٍ به في بنوّته، وتتطبّع بطبع كينونته كإبنٍ في وحدةٍ ومساواةٍ تامتَّيْن: «في الله، لا مخلوق اشرف من آخر». (De la surabondance de l'Etre divin, Sermon, P. 211).

ونرى الى أيّ حدّ هذه الأفكار هي شبيهة بجميع تلك التي تفحّصناها آنفاً، باستثناء المرجع الثابت والضروري، على كلّ حال، الى العقيدة المسيحية. كما يجدر بنا أن نشير ايضاً الى ارتباطها الوثيق بالنصوص الكتابية. لكن الرقباء لم يميِّزوا اللاحلولية من الحلوليّة وشجبوا، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار، العبارة القائلة: كلٌّ ما هو (موجود)، هو في الله. بيد أن المعلِّم إيكارت أكَّد انه لم يدعم قط شيئاً من هذا النوع وانه كتب فقط: «كلّ ما هو في الله هو الله». ويُرَدُّ عليه بأنَّ جوابه ما هو إلاَّ مخرج، بل ومن شأنه أن يزيد موقفه تأزُّماً: فبالواقع، اذا كانت «جميع الأشياء متلاشية في ابوّةِ الله» حسبما كتب، فانها تدخل في أعماق الله بالذات، في سرِّه، حينئذٍ تصبح الله. وهذه حلولية بحتة. لكن الصحيح هو انه لم يُعلن قَطّ أن الأشياء المخلوقة، على اعتبار انها موزّعة في المكان والزمان، هـي في الله. فما هي في الله إلاَّ بوحدتها التي ما هي ابداً وحدة تعدّدها في العالَم بل وحدة جوهرية في الفكر الإلٰهي، سابقة لِتبعثرها في صيرورة توالدها في الحياة الدنيا. هذا، ويُفضي إلينا إيكارت بجوهر مُعتَقَده في هذا النص المستوحىَ: «بما أن للنفس إمكانية معرفة جميع الأشياء، فلا يقرّ لها قرار طالما لم تصل الى الصورة الأوليّة التي جميع الأشياء فيها واحدة، وحيث تجد السلام في الله». (De la surabondance de lEtre divin, P. 211). فما هي هذهِ الصورة؟ يجب أن تكون واحدة تماماً، وأبعد من جميع الصور الفرعية التي لا بدَّ لنا حقاً من أن ننفصِل عنها كليّاً. هذه الصورة هي «كلمة الله»، كما عرَّف به القديس بولس اهل كولسّي. انه «الإبن» في وحدته التامة مع الآب، لا في اتصاله بالآب، كما يمكن ان يُدركه اللاهوت النظري عبر مفاهيم الأبوّة والنبوّة. لذلك يتحدث إيكارت

عن الصورة الأولية دون أن يقول انها صورة الله، مِمَّا يُدخل ثنائيّة في الاصل. انها صورةٌ موحدة يجد فيها الكون بأسره وحدته أو يستعيد هذه الوحدة. انها «الكلمة»، وكما علّم القديس يوحنا: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» (انجيل القديس يوحنا ١، ١). فصحة مُعتقَد المعلِّم إيكارت تبدو اذاً أكيدة، و: ج. أنسِليه أوستاش «J. Ancelet - Hustache» يُؤكِّد صائباً في كتابه «Traités» أن هذا المتصوِّف العظيم يبقى، حيث يستعمل التعابير الأكثر جرأةً بالذات، في وفاقٍ تام مع تعليم القديس بولس، وبخاصةٍ مع هذه الفقرة من الرسالة الى اهل غلاطية» (٣، ٢٦، ٢٧): «قد لبستم المسيح».

ويمكننا أيضاً أن نكشف تأثيراً واضحاً للملقّب دنيسيوس. فهكذا نقرأ في «La Hiérarelie céleste»، كشرح للفقرة ١ ،١٧ من رسالة القديس يعقوب: «إن كل موهبة كاملة إنما تهبط من فوق من لدن أبي الأنوار»، الملاحظة التالية بشان انبثاث النور الذي يظهر لنا: «كقوّةٍ موحِدّة... توجّهنا نحو وحدة الآب الذي يتجمع كلّ شيء، ونحو البساطة التي تؤلّه». ويُحيل المؤلّف إلى رسـالـة القـديس بولس إلى أهل رومية (١١، ٣٦): «كلّ شيء هو منه وبه وإليه».

قد نعثر على آثار اللاحلوليّة، المفهومة هكذا، عند جميع الصوفيين المسيحيّين، كما عند اليهود منهم والمسلمين. وسنشيرُ إلى شيءٍ من ذلك عند القديس يوحنا الصليبي، لكن في جوٍّ مختلف في عذوبة الحبّ.

يبدو إذاً جليّاً، في أعقاب هذا البحث المستفيض، مع ذلك، المقتَضَب، بالنسبة إلى ما هنالك مِمّا يمكن قوله، لكن الكافي للحَملِ على الاقتناع بأنه عبر لغة الأفلاطونية المحدثة قد عبَّر صوفيُّو الديانات الموحِّدة الثلاث بأشكالٍ مماثلة جداً، وأحياناً مشابهة جداً، ودائماً متقاربة جداً، على الرغم من الفروق العقائدية، عن إشكاليّةٍ روحيّة واحدة، وعن نموذج حلٍّ واحد، وعن اختبارٍ لا نقوى على إبداء الرأي فيه، لكنه يبدو ليس غريباً كليّاً عند البعض عمّا هو عليه عند البعض الآخر. لكن، وكما يستنتج المسلمون غالباً من الابحاث العويصة، «الله أعلم».

الفصل الخامس

تعابير الاختبار الصوفي: لغة الحب

كانت الافلاطونية المحدثة توفِّر إطار تفكير ولغة في آنٍ معاً. أمّا إطار التفكير، فلأنها كانت ميتافيزيقا حاملةً تخيّلاً للعالم ومنشغلة بقضايا الواحد والمتعدّد، الوجود واللاوجود، التنزيه والمثولية، المطلق والنسبيّ. وأمّا اللغة، فكانت فلسفيّة أساساً رغم كونها كثيرة الصُوَر. وكانت، بنوعٍ خاص، لغةَ إحدى نظرياتِ المعرفة، معرفةٍ تفوق العقل، وحدسيّة. لذلك، أن الصوفيين الموحِّدين، بقدر ما كانوا مَعنيّين بهذا التفكير، قد حُمِلُوا على التشديد على الوجه الإدراكي لِلاختبار الصوفي: فالمشاهدة التي يتحدثون عنها هي معروضة على الأخص كمعرفةٍ لله، ذات طبيعة سامية طبعاً، كهبةٍ من الله، مغمورة بالنور الإلهي، لكنها معرفة أو «رؤيا» أيضاً. والحبّ ليس بغائب إذْ أن جميع المتصوّفين اليهود والمسيحيين والمسلمين يُقرُّون بحبِّ الله للإنسان، وبحب الإنسان لله. لكن هذا الحب هو، في الجوّ النيوأفلاطوني، نوعٌ من إشراق المعرفة في القلب. وبالعكس، إن زبائن الحب الصِرف المخلصين يظنون أن المعرفة هي رهن بالحب، أو على الأصح أن الحب هو معرفة، لا بل السبيل الوحيد لمعرفة هذا الإله الذي يتعدّى متناوَل العقل المخلوق.

نشيد الأناشيد وكتاب الأغاني

يشدِّد الكتاب المقدّس، الذي هو مصدر وحيٍ أساسي لليهود كما للمسيحيين، على وصيّة الحب. الله يُحبُّ شعبه، وعلى اسرائيل أن يُحبَّ الله:

فالتوراة وكتُب الانبياء والمزامير مملوءة من هذه الفكرة. لكن لا بدَّ من إعطاء مكانة استثنائية لِنشيد الأناشيد الذي هو، إذا ما أُخِذَ بحرفيته، نشيدُ حبٍ حقيقي، والصُوَر فيه هي صُوَر الحب البشري: «كالتفاحة في أشجارِ الغابة كـذلـك حبيبي بين البنين... أدخلَني بيـتَ خمره درايتـه عليَّ المحبـة. أسنِـدوني بأقراص من الزبيب. قوُّوني بالتفاح فقد أسقَمَني الحب (سفر نشيد الأناشيد ٢، ٣ ـ ٥).

ونلاحظ، من جهة أخرى، أن ثمة تشابهاً مع الشعر العربي ما قبل الاسلام. فالحبيب مثلاً يشبِّه خليلتَه بِفَرَسِه (١، ٩) كما يفعل ذلك الشاعر الأعرابي عندما يشبِّه فتاةً جميلة بالظبي أو بالغزال:

«وجيدٍ كجيد الرئم ليس بفـاحشٍ إذا هـي نصّتـه ولا بمعطّـلِ»
(معلقة امرىء القيس. البيت ٣٤)

هنا وهناك أسلوب كتابةٍ يعبِّر عن حساسيّة واحدة مشتركة ومصدر وحيٍ واحد مشترك: «شعركِ كقطيع مَعِزٍ يبدو من جبل جلعاد»(نشيد الأناشيد ٤، ١)

«وفرعٍ يَزيـنُ المتنَ اسـودَ فـاحـمٍ أثيـثٍ كقنـوِ النّخلـةِ المتعثكـلِ»
(معلقة امرىء القيس. البيت ٣٥)

ونذكر أيضاً: «اسنانكِ كقطيع مجزوزٍ قد طَلَعَ من الاغتسال»
(نشيد الاناشيد ٤، ٢).

«وتبسِـمُ عـن ألمى كـأنَّ منـوَّراً تخلّلَ حرَّ الرملِ دعصٍ لـه نَـدَى»
(معلقة طرفة بن العبد. البيت ٨)

أمّا الفرق، فهو أن شعر الجاهلية هو غريبٌ عن القرآن، بينما نشيد الاناشيد هو جزءٌ من الكتاب المقدس.

لم يكن من السهلِ على رجال الدين من بين اليهود والمسيحيين أن يُعطوا النصَّ «النشيد» معنىً رمزياً. وإذْ لم يقصروا، وجدوا كذلك تحت تصرّفهم عالماً من المفردات كان كافياً أن يُنَقّلوها حتى يضعوها في خدمةِ تعبير الحب الصوفي.

أمّا في اليهودية، فحبُّ الله لإسرائيل، حسبما كتب ج. ڤاجدا «G. Vajda» (P. 91)، هـو الذي يُعبرّ عنه بأسلوب « نشيد الأناشيد ». وهذه بنوعٍ خاص هي الحال فيما يتعلّق بالمؤلفات الشعرية لابن غابِرول «Ibn Gabirol» الذي يبدو، حسب م. شيرمَن «M. Schirmann» (Anthologie, P. 182)، إنه كان أول مَن استعمل في الأدب اليهودي صورةَ أغاني الحب الشعبي لِيَصِفَ العلاقة بين الله واسرائيل والمسيح. (Cf. G. Vajda, L'Amour de Dieu... P. 88, note 3).

فتكون حينئذٍ الخليلة في « النشيد » هي جماعة اسرائيل، واتحاد الحب يَهدف إلى أن يُدرَك من الوجهة الإسكاتولوجية لإعادة الشعب المختار إلى صـداقـة الله بعد زمن السبي. لكنه موضوع جدالٍ أن نعرفَ ما إذا كان افتداءُ اسرائيل هو الذي سيعتق الأنفس الفرديّة، أم بالعكس، وكما يقول مارتن بوبر «Martin Buber» في (Les livres du Hassidisme, P. 119)، علينا أن نُظهر « الفعل الاخلاقي الديني للفرد كَمُساهِمٍ في تحقيق الفداء ». هنالك حركةٌ في صالح هذا التصوُّر الأخير قد تكون بدأت حول منتصف القرن السادس عشر. من وجهة النظر هذه، يكون الخلاص النهائي لإسرائيل، وبإسرائيل للبشرية جمعاء، وأقلّه جزئياً، ثمرة أعمال الصوفيّين. مهما يكن من أمرِ هذا الوحي الماسَياني، فإن يعقوب أناتولي «Jacob. Anatoli»، (القرن الثالث عشر) فكّرَ بلا شك بالنفس الفرديّة عندما استند الى سفر نشيد الاناشيد وهو يشرح أن الخليلة « تتوق إلى بذل ما وسعها لتقبض على (مطمح حبِّها) وتجده على غِرار كلِّ عاشقٍ هائم شُدَّت جميع أفكاره وأمانيه إلى الحبيب ». وها هو يستشهد بالفقرة (٣، ١): « التمستُ من تحبه نفسي التمسته فما وجدته ». ويُتابع قائلاً: ذلك لأنها لم تلتمسْه تبعاً لِطريقة الأمر الذي ينصّ هذا الالتماس: « التمسْهُ بكلِّ قلبك وكلِّ نفسِك ». إن بعل شِم طوب يعطي، حسب تأويل بوبر «Buber» على الأقل، حلاً مُوَفّقاً: الانخطاف هو منفرد، أمّا العبادة فجماعيّة: العبادة التي يُعبَّر عنها في الصلاة هي، بالنسبة إلى الانخطاف النهائي، ما هو البحث بالنسبة إلى الاتمام. وبالإختصار، لأن اسرائيل محبوبٌ من العروس (الله)، فالنفوس التي تخدمه وتضرع إليه في اسرائيل تستطيع

أن تُصبح عرائس له.

ولْنذكّرْ، من جهة أخرى، بأن التأويل الجماعي له أصوله في بعض نصوص الكتاب المقدس. فخيانات شعب الله تُسَمّى زنى: « فإن الارض تزني زنىً عن الرب ». (نبوءة هوشع ١، ٢). وإرميا، الوريث الروحي لِهوشع، يتناول الموضوع نفسه: « فإنكِ على كلّ أكمة وتحت كلّ شجرة خضراء اضَّجَعْتِ زانيةً » (نبوءة إرميا ٢، ٢٠). لكن الرمزية الزواجيّة تظهر أشد وضوحاً في قوله: « هكذا قال الرب قد تذكّرتُ لكِ مودّةَ حَبائكِ محبّةَ خطبتكِ إذْ سرتِ ورائي في البريّة » (٢، ٢). وحزقيال في (١٦، ١ ـ ٤٣؛ ٥٩، ٦٣) يستعمل التعبير نفسه. لكن أجل النصوص هو بلا شك نصّ اشعيا (٥٤، ٤ ـ ٨) الذي يُعزّي الله فيه اورشليم: « لا تخافي فإنكِ لا تخزين ولا تخجلي فانكِ لا تفتضحين... لِأن بعلَك هو صانعكِ... وقد دعاكِ الربُ كإمرأةٍ مهجورة مكروبة الروح وكزوجة الصبّاء إذا استُرذِلَت قال الرب. هنيهةً هجرتكِ وبمراحم عظيمة أضمّكِ وبرأفةٍ أبدية أرحمكِ ».

إذاً، أنه لَمطابِقٌ تماماً لِوحي حبِ الله الكتابي أن نعتبر أن الزوجة في « نشيد الأناشيد » تمثّل جماعة اسرائيل. إلاّ أنه، بعد السبي، حسبما يشرح المؤرخون ذلك، وقد تطهَّرَ اسرائيل بالمحنة، ها هو يُدرك أهمية قلبِ كلّ انسان، ويكتشف إذاً أن الله لا يحبّ شعبَه في مجمله فحسب، بل كُلاً مِن افراده، في أمانتِه للشريعة: « أحبَبْتُ البِرّ » (مزمور ٤٤، ٨)، فقرة نجدها حرفياً في القرآن (٥، ٤٢؛ ٤٩، ٩). وثمّة فقرة أخرى لها أيضاً أهمية أكبر من وجهة التصوّف: « اعلموا أن الرب قد جعل صفيَّه معجزة » (مزمور ٤، ٤). في ترجمة دُورم «Dhorme»، صُحِّحَ نصّ هذه الفقرة تبعاً للفقرة (٣١، ٢٢): « تبارك الرب فإنه جَعَلَ لِي رحمته ». مهما يكن من أمر، فالمقارنة مفيدة. إن كلمة « حاسِيد » التي تدلّ على الانسان المتعمق في التقوى (والتي استمدّت منها الحاسِديّة « حاسِّيديم » اسمَها) تتفرع من الأصل نفسه الذي لِكلمة « حِسِد »، النعمة، الحب. فالفقرتان تعبّران عن الفكرة ذاتها في شكلين مختلفين. الفقرة الثانية هي مهمة للغاية لِأنها تتكلّم على حب الله

« لي ». فالمقصود إذاً هو شخصٌ فرديّ، موضوع حبٍ خاص: إن الكلمة الفرنسية ديلكسيون «Dilection» هي متحدِّرة عن اللاتينية دِيلِجيِري «Diligere» التي تعني: اختارَ، ميّزَ، وأخيراً، أحبَّ بعطفٍ ناتجٍ عن اختبار، وهي تعادل تماماً الفعل العبريّ « هَبَلِه » المستعمل في الفقرتَين. الانسان هو إذاً موضوع دعوةِ حب: وإذْ يحبّه الله بفعلِ اختيارٍ يميّزه، فهو مَدعوٌّ إلى التلبية بحبٍ مقصورٍ على الله، الحب الأطهر الذي يقوم، حسب قول ابن پاكوادا، « على تقدمة النفس ». هذا الحب لا يُشتَرى: ليس لِلإنسان ما يُعطيه بالمقابل، إلّمْ يكن هو نفسه. ويُحيل ابن پاكوادا الى سفر « نشيد الأناشيد » (٨ ، ٧): « ولَو بَذَلَ الانسانُ جميعُ مالِ بيته ثمناً للمحبّة لاحتُقِرَ احتقاراً ». لكن الله « يُسَكِّن » النفس المتفانية، « فترتوي من كأس الحب ». إن أنعمَ الله عليها فهي تشكر، وإن أرهقها فهي تصبر ولا تستقبل منه إلاّ المزيد من الحب والمزيد من التخلّي » (Devoirs des coeurs. P:). ١٨٣ وهنا من جديد، يأتي ابن پاكوادا على ذِكر « النشيد » (١ ، ١٣): « حبيبي باقةُ مرٍّ لي. بين ثَدييَّ مَبيتُه ».

في الفقرة (٨ ، ٦) من سفر نشيد الأناشيد تعبيرٌ مهمّ جداً، صورةٌ تلعب فيما بَعد دوراً كبيراً في مُعجَم الحب الصوفيّ: « فإن المحبة قوية كالموت... لَهيبُها لَهيبُ نارٍ ولَظى الرب ». هذه العبارة الأخيرة هي مشتقّة من الأصل « لاهُوت » الذي معناه « كان محترقاً ». وان الصيغة « إتلَهب » تعني « كان ملتهباً » وقد اعطت الاسم « إتلَهَابوت » التأجّج، الذي يُشير، حسب بَعل شِم، إلى حرارة النشوة. هذهْ الحرارة أيضاً « كأس النعمة ». فهو مكتوبٌ في سفر التكوين (٣ ، ٢٤) أنه، بعد أن طردَ الله آدمَ من الفردوس « أقام الكَروبين وبريق سيفٍ متقلّب لِحراسة طريق شجرة الحياة ». بالنسبة الى بَعل شِم، فحالما يمسُّ التأججُ هذا السيف يفجِّره شراراتٍ وتصبح الطريق حرّةً. هذه الحرارة تحمل في داخلها الفرح، وتُنعش الانسان في الحب الأصلي لِخالقه.

كثيرون هم الصوفيون المسيحيون الذين تأملوا « نشيد الأناشيد » وغذّوا به حياتهم الروحية. ليست قراءة الكتاب المقدس في مجمله هي التي كانت تسترعي انتباههم على الحب فحسب، بل كانوا يجدون عند القديس يوحنا المجاهرة بأنّ

« الله محبّة » (رسالة القديس يوحنا الأولى ٤ ، ١٦) . إن أشهر صوفيّ بينهم هو بلا شك القديس يوحنا الصليبي ، مؤلف كتـاب «La Vive Flamme d'Amour» الذي يُذكِّر عنوانه بـالـ « إتلَهـابُـوت » ، التـأجـج ، وكتـاب « :Cantique spirituel» . Canciones entre el Alma y el Esposo»

« إن النفس المفتونة بحبِ الكلمة ابن الله ، عروسِها الإلهي ، إذ هي تتوق إلى الاتحاد به بالرؤية الواضحة لِذاته الإلهيّ ، تبسط لها قلقها في الحب وتأخذ عليه غيابَه . فبعد أن ضربها وجرحها جرحَ الحب ، الأمر الذي أخرجها من كل المخلوق ومِن ذاتها بالذات ، ها هو يتركها تقاسي غيابه » . (Premier Cantique spurituel P. 274) . إن مطلع هذا المقطع الشعري هو مقرَّبٌ من نشيد الأناشيد (١ ، ٧) المذكور وفقاً للترجمة اللاتينية : « أخبرْني يا مَن تحبه نفسي أين ترعى (غنمك) وأين تُربِـض عنـد الظهيرة . » لكـن ، يمكننـا أن نتعـرّف هنـا أحـدَ موضوعات الشِعر الغربي : الغياب والعودة ، والانفصال والوِصال . ونتعرّفه عند الصوفيين المسلمين . ويشرح القديس يوحنا الصليبي هذه الفقرة كصلاة تخاطب الآب : « أن نسأل الآب أين هو يقتات ، ليس شيئاً آخر إلا سؤاله أن يتنازل ويُظهر ذات « الكلمة » الإلهي ، ابنه ، ذلك ، لأنّ الآب لا يتغذّى إلاّ من ابنه الوحيد الذي هو مجد الآب . أن نطلب من الآب رؤية المكان الذي يستريح فيه ، هو تجديدٌ للسؤال عينه ، لِأن الابن وحده يُبهج الآب الذي لا يستريح إلا في ابنه الحبيب ولا يُحتَوى إلاّ فيه . الله يستريح كلياً في ابنه لِأنه ينقل إليه ذاته كلّها ، في وسطِ النهار ، أي في الخلود حيث يلده باستمرار » .

نُدرك الآن كيف هو مشدودٌ هذا النص الكتابي باتجاه الايمان المسيحي بعقيدة الثالوث . بما أن الله محبّة ، فمحبته للإنسان لا تستطيع أن تكون بدون صِلة مع هذه المحبة الذاتية التي بها يلد الكلمة . لكن حبّ الانسان لله لا يستطيع ، من جهته ، أن يكون حقيقياً ما لَم يكن داخلاً في السرّ المستتر لِهذه المحبة الذاتية .

« كي نستطيع أن نجد هذا العروس السماوي على قدر ما يمكن في هذه الحياة ، يهمّ أن نعلَمَ أن الكلمة ، برفقة الآب والروح القدس ، يُقيم جوهرياً في عمقِ وسطِ

النفس، وأنه محجوبٌ فيها. وعليه، فالنفس التي تريد أن تجده باتحاد محبّة، عليها أن تخرج، فيما يعود إلى الإرادة، من جميع الأشياء المخلوقة بحيث لا تُرى منها، وتستغرق في خلوةٍ عميقة، في داخلها بالذات، وهنالك، تتفاوض بحبٍّ وحنوٍّ مع الله كما لو كان كلّ ما هو موجود في العالَم غيرَ موجود». وهذا ما يُذكِّرنا بتلك الحلقات من روايات الحب، حيث يختبىء العاشق كي لا يُرى من أحد وكي يكتُم سرّه[1]، وما يُذَكِّرنا أيضاً بذلك القول المأثور: العشّاق هم وحدهم في العالم.

إلى جانب صُوَرِ النارِ واللّهَب صُوَرٌ أخرى أيضاً تُذَكِّر بالشعرِ الغزلي الدنيوي (العلماني). فهكذا مثلاً «لَمسة الشرارة» (el toque de centella) التي هي «لمسة» لطيفة يُنعِم بها الحبيب مِن وقتٍ إلى آخر على إحدى النفوس... وفجأةً يضطرم القلب بنار الحب...» (Premier Cantique, P. 353). يستمدّ القديس يوحنا الصليبي فكرة اللمسة هذه من ترجمةٍ مشكوكٍ فيها لنشيد الأناشيد (٥، ٤): «حبيبي أرسلَ يدَه من النافذة فتحرّكت له احشائي». صَعبٌ تأويل هذا النص. على أية حال، لا ذكرَ فيه «لِلَّمس». أمّا دُورم فيترجم: «فتحركت له أحشائي (كلمة بكلمة: عليه) بدلاً من: له. إن القصد من إعطاء مرجع كتابيّ لأمرٍ طبيعي. وأمّا الترجمة اللاتينية فتحمل:

(Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus infremuit ad tactum ejus):

تحرّكت أحشائي لِلَمسِه، علماً أن كلمة «لِلَمسِه» هي تأويل للكلمة العبرية التي تعني «عليه».

بعد هذه اللّمسة التي تُضرم ناراً فجائية كلهبةٍ لا تدوم، تأتي نشوة الحب بفعلِ خمرٍ مُطيبة. «تجدر الإشارة الى أن هذه النشـوة العذبة تدوم وقتاً أطول من لمسةِ الشرارة... تشعر النفس بلهيبٍ في الصميم وتنتشي بعذوبة من هذه الخمر السماويّة، حسب هذا القول لداود: توهّجَ قلبي في داخلي. في هذيذي اتّقدتْ فيَّ

(١) كتمان السرّ هو القاعدة الاساسية لِشريعة الحب عند الشعراء العَرَب.

نار » (المزمور ٣٨، ٤). زِدْ على ذلك ان القديس يوحنا الصَليبي يُحيل الى سفر نشيد الأناشيد (٨، ٢) حيث تقول الخليلة لِحبيبها: « أنتَ تعلِّمني وأنا أسقيكَ الخمرَ المطيَّبة ». وهذه الخمر تعني « حبّي ممزوجٌ بحبِّك، حبي مستحيلٌ الى حبّكَ... ومعنى القول: سقاني حبّاً، أوقعني في حبه... نظَّم المحبة فيَّ بتكييفه لي، بتمليكي محبته » (المرجع نفسه P. 361). إذاً، الخمر التي تصبّها الحبيبة تتلقّاها في الحقيقة من الحبيب. وبالفعل، « ان الشراب الذي سَكِرتْ منه احدث عندها نسيان جميع اشياء هذا العالَم » (المرجع نفسه P. 363). كذلك انها لا تستطيع ان تفهمَ ما تُقدِّمه كشيءٍ مختلفٍ عمّا أُعطيَ لها وَما هو مِن هذا العالَم. في حالةِ النشوة والنسيان التي تعيشها الآن « يبدو لهذه النفس ان جميع معارفها السابقة ومعارف العالَم بأسره ما هي، بالنسبة الى هذه المعرفة المكتسبَة حديثاً، إلاَّ جهلٌ مُطبق » لذلك « أن الخليلة في « الأناشيد »، بعدَ أن أطلَعتنا على انقلابها الحبيّ الى حبيبها، أشارتْ الى اغتراب جميع الأشياء التي وُجدتْ فيها بهذه الكلمة الواحدة: نِسِّيڤي: «Nescivi»، أي: ما عدتُ عرفتُ شيئاً » (المرجع نفسه). كما تجدر الإشارة الى ان القديس يوحنا الصليبي يستعمل هنا، وبشكلٍ اعتباطيّ تماماً، النصّ الكتابيّ (٦، ١١) الذي يصعب فهمه في وضعه الحاليّ. لكن، مهما يكن من أمر، فإنه يضع على لسان الخليلة هذه الـ « لُويَادَعتِي » (ما عرفتُ) التي، في الحقيقة، يتلفّظ بها الحبيب. ان حرية التصرّف هذه إزاءَ النصّ، لَعلّها تُتيح لنا الإعتقاد ان القديس يوحنا الصليبي، دون أن يكون لا مبالياً بالمعِنى الإجمالي، يفتّش بنوعٍ خاصّ، في انشودة الحب هذه، عن كلماتٍ وصُور لاستعماله الخاص. وبالرغم من أنه يرجع غالباً الى « نشيد الأناشيد »، فهو يستند اليه دون أن يشرحه حقاً.

بما أن الله هو محبة ويحبّ خلقَه، فإنه لَطبيعيٌّ جداً، بالنسبة الى متصوِّف مسيحي، أن يؤمن بأنه سيكون موحَّداً بالله بالمحبة. وقد شعرنا بذلك جلياً حتى الآن من خلال الشواهد السابقة. وإليكم شاهدةً أخيرة هي ذات قوة تعبيرٍ فائقة: « لا بدَّ من التنبّه إلى أن المحبة هي الميل والقوة والمقدرة التي تملكها النفس في ذاتها لِتمضيَ الى الله، إذْ انه بواسطة المحبة تتحد النفس بالله. كلما ارتقت النفس

في مراتب المحبة، كلّما تعمّقت في الله، كلّما تركزّت فيه... لأنه كلّما كانت المحبة قوية، كلّما كانت متحدة بالله... وبالإختصار، حتى توجد النفس في مركزها الذي هو الله، يكفي أن يكون لها مرتبة محبة، لأن مرتبة المحبة تكفي حتى تكون النفس في الله بالنعمة. اذا كان لها مرتبتا محبّة، كانت مركّزةً فيه وفقاً لمركز آخر هو باطنيٌّ أكثر... وإذا بلغت المرتبة الأخيرة، فمحبة الله تجرح هذه النفس في مركزها الأعمق، وبتعبيرٍ آخر، إنه يحوّلها ويُنيرها في كلّ كيانها بحسب مقدرتها كلّها وقوتِها كلّها ريثما تبلغ الى الظهور وكأنها الله بالذات». (Seconde Vive Flamme d'amour P.P. 29 - 30).

كون القديس يوحنا الصليبي المنشد الأمثل لحبّ الله، فبه بدأنا الكلام على الصوفيين المسيحيين. نفسُه المتوهّجة، اندفعت كشعلةٍ الى أعالٍ مُدوِّخة. أمّا القديسة تريزيا دافيلا، التي لم تكن اقلَّ منه اكتناهاً لأسرار الاتحاد، فيمكن القول انها بقيت انسانيةً أكثر، وأقرب الى الراهبات الساذجات «بناتِها» اللواتي كان عليها ان تُعلّمَهنَّ. ففي الفصل الأول من كتاب (Pensées sur l,Amour de Dieu)، انها تُذكِّر ببداية «نشيد الأناشيد»: «لِيُقبّلْني بِقُبَلِ فيه فإن حبّك أطيب من الخمر». تعترف القديسة بأنها لم تفهم هذا الانتقال من صيغة الغائب المفرد الى صيغة المخاطب المفرد، كما لو كانت الخليلة تخاطب مُحاورين مختلفين. لكنها على الأخصّ سريعة التأثر بوقعِ ما يمكن لِكلمات كهذه أن تُحدثَه في قلوب مَن ليس لهم سوى مفهومٍ منحطٍ وسفيه في الحب. وها هي تتذكرُ عِظةً كانت قد سمعتها من أحد الرهبان، وتقول: «بما انه كان يتكلّم على الحب... ولم يكن عليه ان يتكلّم على شيء آخر، انطلقتْ قهقهةٌ من جمهور المستمعين، وحُمِلَتْ عِظتُه على محملٍ سيّء بحيث أخذتني الدهشة». (P. 1391). ثم كتبت بهذا الشأن: «علّه بدا لكم ان بعض كلمات «الأناشيد» يمكن أن تُقال باسلوبٍ آخر؛ وعندنا من الدناءةِ قَدَرٌ بحيث اني لا أتعجب من ذلك. بل وإني سمعتُ بعض الأشخاص يقولون انهم يتحاشون بالأحرى سماعَها. يا إلهي، أيّ شقاءٍ هو شقاؤنا! اننا لأشبه بتلك الحيوانات السامّة التي تحوّل الى سُمٍ جميع ما تأكل» (المرجع نفسه .P.P

1390 - 1391). لكنها تردّ على الذين يسخرون من هذا الأسلوب، أو، بأكثر رياء مِمّا هو فضيلة، يستاؤون منه: «كم نحن قليلو التعوُّد الى هذه الممارسة للمحبّة، فأفكارنا تتبدّد حيث هي دائماً، ونهمل التأمل في الأسرار العميقة التي تحتوي عليها كلمات الروح القدس هذه. فما الذي كان يلزمنا اذاً أكثر من ذلك لنضطَرِمَ بحبّه؟ ألا نعلم انه إذا كان الله قد استعملَ هذا التعبير، فما ذلك إلاّ لسببٍ جوهريّ» (المرجع نفسه P. 1391). وتختم بقولها: «إذا سمعتم كلمات تودّد في علاقات الله الحميمة مع النفس، فلا تعجبوا من ذلك فالحب الذي حمله ويحمله الله لَنا رغمَ ضعفنا، يُذهلني أكثر من ذلك ويطرحني في حالةٍ من النشوة. لدى مشاهدة هذا الحب، أفهم أن الكلمات التي يستعملها الله لِيكشفه لنا لا مبالغة فيها: فأعماله تُظهر لنا منها أكثر من ذلك ايضاً» (المرجع نفسه P.1393).

وهكذا، في عودتنا الى نصّ الفقرة: «لِيقبِلْني بِقُبَلِ فيه»؛ تصيح القديسة تريزيا: «يا ربيّ وإلهي، أية كلماتٍ هي هذه حتى تتجاسرَ دودةُ ارضٍ على توجيهها الى خالقها!.. بل مَن يجرؤ، يا مَلِكي، على لفظِ هذه الكلمات بدون إذنٍ منك؟... لكن النفس المضطرمة بحبٍّ يفتنها... لا تصبو إلاّ إلى لفظ هذه الكلمات، طالمّا ان الرب لا يمنعها من ذلك» (المرجع نفسه P.P. 1395 - 1396). كذلك، انها لا تُحجم عن استعمال لغة الحب هذه بهذا المقدار من الحرارة مثلما يفعل ذلك القديس يوحنا الصليبي. لكننا نلاحظ انها تَعِي بعمق ما في هذه اللغة من تمادٍ، لأول وهلة.

دون أن يُعطي تعبيراً عن وثبات النفس الساطعة بهذا المقدار، فكثيراً ما يُقدم «نشيد الأناشيد» الى الصوفيين المسيحيين موضوعات تأمّل عن الاتحاد بالله، مِمّا لا شك فيه ان التراجم اللاتينية هي غير مُطابِقة في كثير من الأحوال. فقد قبلتْ بشروح مَجازيّة اعتباطيّة جداً لا حاجة الى التوقف عندها. لكن في بعض الأحيان، يُوحي النصّ الكتابي ببعض الأفكار المهمّة ويَدعمها. فالقديس بوناڤِنتورا مثلاً في: «Itinerarium Mentis in Deum» يقول ان النفس التي تؤمن بالمسيح وترجوه وتحبه تكتسب حواسَّ روحيّة، بصراً وسمعاً وشماً وذوقاً داخليّة

تُهيِّؤها للشعورِ « بنشوات روحيّة » ثلاث (Mentales excessus) هي التقوى والإعجاب والغبطة. أما التقوى فنتيجتها أن النفس تُضحِي « كعمودٍ من بخور معطَّرة بالمرِّ واللّبان » (نشيد ٣، ٦). بِسموِّ الإعجاب، تُصبح النفس كالصبح والقمر والشمس، كما يرنّم ذلك « النشيد » (٦، ٩): « مَن هذه المشرقة كالصبح الجميلة كالقمر المختارة كالشمس »؟ وبغيض الغبطة، والنفس متّكئة بكلّيتها على حبيبها، انها تُريقُ بغزارة لَذّاتِ اعذبِ بهجةٍ. هذه الدرجة الأخيرة من درجات النشوة الروحية يُعبِّر عنها « الأناشيد » بهذه الكلمات (٧، ٦ و ٩): « ما أجملك ايتها الحَبيبة وما أشهاكِ في اللّذات... وحلقكِ كخمرٍ طيّبة تسوغ بلذّةٍ لِحَبيبي ». على كلّ حال، لا يحتاج الصوفيون المسيحيون للإستناد الى « نشيد الأناشيد » لِيَجدوا تعابيرَ للحبّ في منتهى القوّة. لكن بتشجيعهم ربّما من قِبَل « اسلوب » النشيد الكتابي، قد أمكن لهم أن يجازفوا بكلام يُذكِّر بكلام الحبّ الدنيوي. وهكذا يشرح تُولِر «Tauler» في إحدى عظاته (n° 44) حول الفقرة: « هذا جاء للشهادة لِكي يشهد للنور » (انجيل يوحنا ١، ٧)، إن هذه الشهادة هي مقبولة في مختلف مَلِكات النفس ريثما تصل الى الملكة الأرقى التي هي الإرادة، قوة الحبّ. ويتحدث حينئذٍ تُولِر عن « الحب الجنونيّ » وعن « عاصفة الحب ». وما أكثر الأمثلة.

تعابير الحبّ في التصوّف الإسلامي

إذا اتجهنا الآن نحو الصوفيين المسلمين، لاحظنا على الفور انه لم يتسرَّب شيء من « نشيد الأناشيد » الى القرآن، ووجبَ علينا التذكير بأن المسلمين، إذْ يعتبرون الحب كعاطفة (او: شعور) بشرية مفرطة، يتخذون تجاهه موقفاً حَذِراً وينفرون من إدخاله في العلاقات التي قد تُوجَد بين الله والإنسان، أو بين الإنسان والله. وحدهم الصوفيون قد حافظوا على المعنى الخاصّ لِلآيات التي تظهر فيها كلمة حب. وهذه الكلمة هي إمّا « حبّ » أو « محبّة »، ومن اصلٍ نجده في العبريّة « أهَبَا ». وجودُ هذه الكلمة هو كافٍ لتبريرِ صوفيّة الحب، وذلك بالرغم من التآويل التي تُحوّل عن معناه. لكن هنالك عبارة أخرى أثّرت بعمق، ولا شك،

في تأمّلات المتصوّفين. لقد قيلَ بالفعل (٤ ، ١٢٥): « واتخذَ اللهُ إبراهيمَ خليلاً ». وهنا بالطبع فرقٌ قد يبدو فريداً. لكننا نتفهّم ان مؤمنين يحبّون الله يستطيعون أن يرغبوا في بلوغِ إنعامٍ سامٍ بهذا المقدار. مِن كلمة « خليل » تأتي كلمـة « خلّة » التي يُحدّدها التهانويّ في (Dictionnaire des termes technique) كما يلي: « الخُلّه » هي أخص من « المحبّة » :انها تخلّل المودة في القلب حيث لا تترك فراغاً إلاّ وتملأه عندما تنفذ اليه، وذلك بالنسبة الى الأسرار الإلٰهية وإلى المعرفة وإلى الأسرار المحجوبة، لأن الله يحتلُ حينئذٍ كليًا هذا القلب ويصدّه عن التأثرّ بعينٍ قد تكون التفتت الى شيءٍ آخر غيره». بالنسبة الى الصوفيّ « السّالِكَ »، يُوجد فرقٌ في المستوى بين مقام الخلّة ومقام المحبة. لكـن ليس ثمة إجماعٌ على نظامِها التسلسُليّ. فبعضهم يُؤكِد ان المحبة هي أسمى، مستندين الى « حديث » نَقَلَه « البيهقي » وجاءَ فيه: قال الله لِمحمَّد عند السَفَر اللّيلي: « أُطلب تجدْ ». أجاب النبيّ: « رَبِّ اتّخذتَ ابراهيمَ خليلاً وكلّمتَ موسى ». قال الله: « أَلَم أُعطِكَ أفضل من ذلك... لقد اخترتك حبيباً ». إن وجهة النظر هذه لَتخضع حقاً لِرَغبة وضعِ محمّد فوق ابراهيم وموسى، ولو أن القرآن لا يقول ان الله قد اختاره خليلاً. فإنه مكتـوب فعلاً في (٦ ، ٧٥): « وكـذلـك نُـرِي ابـراهيم ملكـوت السماوات والأرض »، في حين انه مكتوب عن محمد في صددِ صعوده الى السماء (٥٣ ، ٨ ـ ٩): « ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسَين أو أدنى ». ومن ثُمَّ يصل الحبيب الى الله « مباشرة »؛ امّا الخليل فيمرّ برؤية الملكوت الإلٰهي. غير أن محمداً هو نموذج لِكلِّ مؤمن وبخاصّةٍ للصـوفيّين الذيـن تـأمّلـوا طـويلاً في الـ « قـاب قوسَين » وفي هذا القرب الأهمّ ايضاً، والذي هو بالنسبة اليهم الحدّ النهائي لِسَعيهم الصوفيّ. بيدَ أنَّ آخرين يظنون أن « الخلّة » هي مقام ارفع من « المحبّة » لأنها تُخلي القلب من كلِّ حبٍ لا يكون حبَّ المحبوب الوحيد. انها الصورة المكتملة والأسمى للحب.

مهما يكن من أمر، علينا أن نقارن بين لفظة « خلّة » والكلمة « أُنس » التي ليست قرآنية، لكن كثيراً ما يستعملها الصوفيّون. فكلمة « أُنس » أو « مؤانسة »

هي كونُ فلان أليفَ فلان. وغالباً ما تُقرَن بكلمة « جليس »، والجليس هو مَنْ يجلس بمعيّة اشخاص آخرين لِيشترك في « الجلوس » حيث يدور الحديث عن هذه الأشياء أو تلك. بالخلّةِ إذا يُقبَل الإنسان في أُلفةِ الله ويتحدّث اليه حديثاً سرّياً وحمياً. وهذه هي « المسامرة » التي تعني بالضبط محادثة الليل. ربما كان هنا ذِكرٌ لِلّقاءات الليْليّة بين العاشقين، وهذا موضوعٌ مألوف في الشعر الغزلي. فعُمر بن ابي ربيعة يروي مثلاً في إحدى قصائده انه مضى يُفتش عن حَبيبته، لأنها لَحِقتْ بأسْرتها التي غيَّرت مضربها، فيجدها عند المساء، ويقول مَا مفادُه: لمّا التقينا، رحَّبَتْ بي وابتسمت ابتسامة انسانٍ سعيد: فمَن لُبيّتْ رغباته كان سعيداً. فيا لها من عذوبة لذّة شعرت بها إذْ ذاك! أَعَرْتُ أُذني لِكلامها، فيا لروعةِ جمالٍ يُبهج النظر!

كذلك يحدّد الصوفيّون « الأنس » كحالةٍ سامية جداً تقوم على الفرح الذي يشعرون به تجاه « كمال الجمال ». ونقيضُه، في مُعجَمهم، هو « الهَيبَة ». إلاّ انه لا يتعارض معه، لأن أليفَ الله يستمر في تكريمه. كان « جُنَيد » يقول ان « الانس » يُزيل « الحشمة » بينما يترك الهيبة قائمة. وقيل ايضاً انه حالة يتغلّب فيها الرجاء على الخوف، إلاّ انه لا يُقصيه كلياً. تلك كانتْ حالة موسى الروحية عندما كلّمه الله بدّالةٍ.

مِن بين منشدِي الحب الإلٰهي الأولين والأكثر شهرةً في الإسلام، الصوفية الكبيرة رابعة العدويّة التي من البصرة والمتوفّاة سنة ٨٠١. لقد أعطت رابعة اهمية كبيرة « للخِلّة » التي يبدو، على كلّ حالٍ، انها جعلتها في نفس المستوى مع « الحب » والـ « محبة ». يُنسَبُ اليها انها قالت في بعض الأبيات ما فحواه: سكينتي، يا إخوتي، في عزلتي، حيث حبيبي حاضرٌ أمامي باستمرار. إني لا أجدُ شيئاً يحلُّ ما فيَّ له من الهوى. أن أُحبَّه حبَّ الهوى في الخلائق، مِحنةٌ لي. فحيثما وُجِدتُ أرى جماله، فهو محرابي ومَرمى صلاتي... يا عذوبة القلب! يا اجتماعَ جميع الأشواق! تكرَّمْ عليَّ باتّحادٍ يشفي نفسي. يا فرحي، دائماً، وحياتي! إبتهاجي

منك، وأيضاً نشوتي! أتهرّب من الخلائق كلها راجيةَ منك اتّحاداً هو منتهى توقي.

انه « الانس »، وبالتالي « الخلّة » اللّذان تضعهما رابعة بِبَيتَين فيهما من الوجازة الفنيّة ما يجعل ترجمتهما شبه مستحيلة. وإليكم مضمونهما: أجل، انا جعلتُ منكَ مُحدِّثي في أعماق قلبي. وأُظهرُ جسدي لِمَن يُريد ان يُجالسني « جلوسي ». لأن الجسد، بالنسبة اليَّ، هو مؤانسٌ لِجليسي. وحبيب القلب هو أنيسٌ في أعماق الفؤاد.

ونجد هنا مجتمعةً جميعَ العبارات المهمّة التي أشرنا اليها أعلاه: « جلوس وجليس حبيب (راجع: حبّ ومحبّة)، أنيس ومؤانس (راجع: أُنس ومؤانسة). لكن القصيدة الأوسع شهرةً لِرابعة هي قصيدة الحبَّين:

أُحِبُّكَ حبَّين حبَّ الهوى ... وحبّاً لأنكَ اهلٌ لِذاكَ

فأمّا الذي هو حبُّ الهوى ... فشغلي بذكراكَ عمَّن سواكَ

وأمّا الذي أنا اهلٌ له ... فكشفكَ لي الحجب حتى أراكَ

فلا الحمدُ في ذا ولا ذاكَ لي ... ولكن لكَ الحمدُ في ذا وذاكَ

يُقابل الحبُّ الأول الفكرةَ التي كانت لدى القديس اوغسطينوس عندما كتبَ في احدى مراحل اعترافاته «Confessions»: كنتُ أُحبُّ أن أُحِبَّ، وكنت أُحِبُّ أن أُحَب. « فذكر » المحبوب يملأ قلب المُحِبّ فرحاً بحيث أنه يحبّ هذا الذكرَ بالذات. ورابعة لا ترفض صورة الحبّ هذه، بل تكتشف صورةً أخرى هي أنقى، لا شهوةَ فيها تجتاح الذاتَ المُحِب، وهي بالعكس إنكارٌ كاملٌ لِلذات ضمن الاحترام الوحيد للموضوع المحبوب. هذا الحب الثاني يبدو إذاً اسمى من « الخلّة » التي يظلّ فيها الإنسان سريعَ التأثر بالإنعام الإلهي. انه الحبّ في منتهى التجرّد، غير مبالٍ حتى بالإنعامات. الصوفيون جميعهم يعتبرونه الحب الحقيقي. وبنوع خاص، الروحانية المسيحية والروحانية الاسلامية هما متفقتان كلياً على هذا التقويم.

نسلِّمُ بسهولةٍ بأنّ لُغَةَ عبادةِ الله لا يسعها إلاّ أن تستلهم لُغة الحبِّ البشريّ. كان الشِعر العربيّ الحافل يُبرِز، ليس فقط مُصطلحَات، بل مواقف حَرِجَة كان من السهل تبديلِ معناها. فعُمَر بن أبي ربيعة مثلاً، رغم انه اشتُهِرَ بتهتّكه، لَـمّا عرف زينب، خَبرَ حبّا حقيقياً واستئثاريّاً مثل «الخلّة» عند الصوفيين. وإذا به يقول في هذا السياق ما مضمونه: لم تترك لِغيرها من النساء أيّ مكان في قلبي على الرغم مِمّا أقوله لَهنّ من طرف شفتيّ مازحاً، انها أهلٌ لأن أكنّ لها حبّاً صادقاً، قادراً على التعلّق بها. لَقد شُغِفتُ بها، فلا تلوموني يا اصدقاء!... اجل، فقلبي، بعد أن بادلته الحب، أصبح وكأنه لا يرى سواها من النساء.

وإليكم ايضاً بيتاً يُحَوَّل بسهولة الى قِيم صوفية: النظرة التي القيتها عليها عندما بَدَت، فُتِنَت وظلّت مفتونةً حتى إني رأيت في نظرتي تقصيرها.

لِلجسد شهوات يجب إرضاؤها، وقد يتأذّى من حبٍ أناني. لكن: سَمعِي وبَصَري، يضيف عمْرَ، هما حليفان لِما أحبّ، وُحَيرا ضدّ جسدي. فكيف استغني عمّا يجعلني اسمع وأبصر؟

وحده الحبّ يُؤخَذ في الاعتبار، ولا تهمّ الآلام التي قد تتسبَّب بها الحبيبة، لإنها هي التي تصبح محور كلّ شيء. أبُو الشِيص، أحد شعراء العصر العباسيّ قد عبَّر بقوّة عن هذا الشعور بقوله: يُقيم الهوى فيَّ حيث تُقيم. لا شيء لي يتأخر عنها، لا شيء يسبقها. استعذبُ لومَ حبيّ لاني أحبُّ كلّ ما يذكّرني بكِ. فليلوموني اذاً! «أنتِ شبيهةٌ بأعدائي»، هذا ما يُقال عنكِ، فأنا أُحبُّ اعدائي إن حَصَلتُ منهم على ما أحصل عليه منكِ.

كثيراً ما تُشبَّه نظرة الحب بالسهم، لكنّ رأسه المُسنَّن الذي يجرح القلب يتحد اتحاداً حياً بما هو الأعمق في الضحيّة بحيث انه لا يعود بمقدوره الانفصال عنها. وقد كتب الشاعر ابن مُطَير الأسدي ابياتاً في هذا المجال هذا مَفادُها: يا أسمى، لقد قرَّر الله ألاَّ أتوقف عن حبّكِ الى أن تُغمَضَ عيناي. الحبّ بليّة، لكن رغم كونه هكذا، فأنا لا أفرح في كرهكِ.

لكنها بليّة تُطهِّره وتسمو به الى ما فوق ذاته، وتعطي حياته قيمتها الحقيقية وواقعها الصحيح.

من ناحيةٍ أخرى، يبرز حبُ الله في شكلِ تناوبِ هباتٍ وتخَلٍّ، اتّحادٍ وانفصال، تقريبٍ واقصاء. جميع الصوفيين، مسيحيين ومسلمين على الأخصّ، قد وصفوا هذه الاختبارات الداخلية. غير أنّ الحبَّ البشري هو خاضعٌ للتواتر المتقلّب نفسه. فعِشقُ الأعراب الأقدمين كان منوطاً بتقلّبات حياة البداوة: الموضوع الأساسيّ للقصيدة القديمة السابقة للإسلام، في قسمها المخصّص للحبّ «النسيب»، هو موضوع الشاعر الذي يستعيد على الأطلال ذكرى تلك التي أحبَّها في تلك الأماكن التي اصبحت مُقفرة. كان الأمر يتعلّق، على الأرجح، بأهواء شهوانية جدّاً؛ لكن مِن خلال تجميل الذكر، اتّشحَتْ هذه الأهواء بألوان روحيّة مغمورة بكآبةٍ تحمل في طيّاتِها دائماً رفعةَ شعورٍ مُؤثِّرة. فالقصائد تصف الاستعدادَ لِلرحيل ومشهدَ الفِراق وابتعادَ القافلة يرافقها فكرُ العاشق. وعبر تناوب رجاءٍ ويأس، يحلم هذا العاشق باللحظة التي سيُصبح فيها الإلتقاء ممكناً. في غضون ذلكَ، وحين لا يجلبُ الغيابُ النسيان، فهذا الغياب يقوّي العاطفة ويُهذِّبَها، يُسبغ صورة الحبيبة بالكمال المثالي ويحثّ على الرغبة في أن يصبح العاشق جديراً بها. ومن ثَمَّ يسعى هذا العاشق للبرهنةِ عن اهميّته بمآثر حربية. نحن هنا بعيدون جداً عن الصوفيّة. ومع ذلك، فلا ننسى أن الاسلام يأمر «بالجهاد» الكبير، هذا الصِراع ضدَّ الأهواء التي تحطّ من قدر النفس. مِمّا لا شكَّ فيه أنَّ «المفاخرة» التي تقوم على التباهي، وذلك بالإشادة بالأفضال الشخصية، وهي إحدى ميزات الذهنيّة البدويّة، هي على النقيض تماماً من تواضع الصوفيين. لكنّ الشاعر المتيّم بالحبّ لا يتسامى إلاّ لِيفرضَ الامتياز لِنفسِه. ومن ثَمَّ، انه يتواضع امامَ المرأة التي يحبها معترفاً بأنه اصبح «متيَّماً». ونستشهد هنا ببضعة أبيات من معلّقة عنترة، هي، من هذا القبيل، رائعة بوجه خاص.

حُيِّيتَ من طَلَلٍ تقادم عهدهُ   أقوى وأقفرَ بعدَ امِّ الهيثمِ
حَلَّتْ بأرض الزائرين فأصبحتْ   عِسراً عليَّ طِلابُكِ ابنةَ مخرمِ

وَلَقَـد نَـزلـتِ فلا تظني غيرَه مِنّي بمنزلـةِ المُحِـبِّ المكَـرَّمِ
كيـفَ المزارُ وقـد تـربّـعَ اهلُهـا بِعُنَيـزَتين وأهلنـا بـالغيلَـمِ
هَـل تُبلغنيّ دارَهـا شـرئيـةٌ . . . .
إنْ تَغـدِفي دوني القِنـاعَ فـإنني طَـبٌّ بـأخـذِ الفـارسِ المُستَلْئِـمِ

إذا كان الإسلام لا يوافق إطلاقاً على هذا النوع من الشِعر، فإن المسلمين قد تبنّوه واضطلعوا به، وذلك لأنه يُمثِّل اولاً في نظرهم نموذجاً للّغة العربية الصرف. ثم ان الأبحاث في القرآن كثيراً ما كانت ترجع اليه، مهمٌّ بالنسبة الينا، طالما اننا ندرك هكذا ان الصوفيين قد استقَوا منه مجموعَ مفرداتٍ ضخم. لكن فيما بعد، وبسرعة، قد أُخذَ بعين الإعتبار أن الله هو مُبدع الحب في القلب البشري، وضمانةٌ لِقيمته: وهكذا مع بقائِه دينوياً، لم يَعُدْ الحبُّ يُعتَبَر شعوراً مشكوكاً فيه وغريباً عن حياة المؤمن. فبالرغم من أن القرآن لا يقلِّل البتّة من اعتبار العلاقات الجنسية، إن الحب الذي يجري البحث فيه هنا لا يستطيع أن يكون شهوانياً. بناءً على « حديثٍ » نُقِلَ بِرعاية الرَزين ابن عباس، لكن ربّما كان مُلَفَّقاً لِمقتضيات المسألة، يُنسَب الى النبيّ هذا القول: « مَن عَشِقَ عفَّ، ثُمَّ مات ودخلَ الجَنَّة ». لِهذا الحديث قراءات عديدة، مِن بينها: « مَن عَشِقَ عَفَّ وأخفى سرَّه وقَهَر حبَّه وماتَ، ماتَ شهيداً ». في هذا النصّ المُوحِي، الكلمة ذات الشأن هي الفعل « عَشِقَ »: تيَّمه الحب، الذي يشتق منه « العشق »، وهو اسمٌ آخر للحبّ، « العشيق »: العاشق أو المغروم. ان الفكرة التي يُعبِّر عنها هذا الأصل هي فكرة هوىً جارف. ولا واحدة من هذه العبارات تُوجد في القرآن، وطبيعيٌّ أن تكون قد أثارتْ احتجاجاً شديداً عندما أدخَلَها بعض الصوفييّن الى قاموسِهم.

الحبّ العذريّ في التقليد العَرَبيّ

لكنّ الكلمتَين « عاشق » و« عشق » كانتا قد اتّخذتا معنى خاصاً للغاية في شِعر الحب العذري الذي يمثّل ظاهرةَ حضارةٍ غريبة جداً لا يزال اصلُها غامضاً، وربّما كان لها تأثيرها على المفاهيم الغربية للحبّ الظريف. فستاندال «Stendhal» في كتابه

«De l'amour» يستشهد بمقاطع من ديوان الصبابة لابن ابي حَجَلة (الذي يسميه ابن ابي حَدَجَلَة) عن « الحنان الغرامي ». وإليكم مقطعاً منها نقدمه على طريقة النقل التي اتّبعَها المؤلف: سأل ذات يوم سَهيد بن أجْبا رجلاً عربياً قال: ـ من ايّ قوم انت؟ فأجاب العربيّ: انا من قوم يموت فيه المرء عندما يُحبّ. قال سهيد: ـ أنت إذا من قبيلة ازرا؟ أجاب العربيّ ـ أجل وحقّ سيد الكعبة. ثم سأله سهيد: ـ من أين لكم إذاً أن تحبوا هكذا؟ أجاب العربي: ـ نِسوتنا جيلات وشبابنا أعِفّة.

وذَكر هنري هَين: «Henri Heine» بدوره هذا الحب المرتبط بالموت. هذا المفهوم قد افسح المجال، في الأدب العربي، لِمؤلفات كثيرة، لدراسات عديـدة في الحب، مليئة بالقصائد ومشكوك غالباً في نسبتها الى هذا أو ذاكَ من « أبطال » الأسطورة، لكن، وإن كانت مزيّفة، فما قلَّ وجودُها قطّ ولا قلّتْ، بسبب ذلك، شهرتها وأهميتها. بين المؤلفات الضخمة، علاوةً على الديوان الذي سبقَ ذكره، كان هنالك، ولِحقبة طويلة، « ديوان العاشقين » لِمحمّد بن زياد بن الأعرابي (المتوفى حوالى سنة ٨٤٥)؛ « كتاب الزهرة » لابن داود (المتوفّى سنة ٩٠٧)؛ « كتاب الظرف والظُرفاء » (الذي يحمل اسم « كتاب الموشّى ») لابن اسحق الوشـى (المتوفّى حوالى سنة ٩٣٦)؛ « طوق الحمامة » لابن حزم (المتوفّى سنة ١٠٦٤)؛ « مصارع العشّاق » للسرّاج (المتوفّى سنة ١١٠٦)؛ وأخيراً ظهر متأخراً جداً « تزيين الأسواق في ترتيب اشواق العشّاق ». ولا ننسى « كتاب الأغاني » لأبي الفرج الأصفهاني (٨٧٥ ـ ٩٦٧) الذي جمَعَ، في جملة حكايات عديدة من الشعراء واستشهادات وفيرة من الشعر، كميّة ضخمة من أبيات الحبّ. وقد أمكننا ان نُقارن، مع مراعاة النسبة، أهمية هذا الديوان الأخير، ودون أن ننسى أهمية الدواوين الأخرى بالنسبة الى وحي الصوفيين المسلمين « الأدبي »، بالدور الذي لَعِبه « نشيد الأناشيد » في تأمّل الصوفيين اليهود والمسيحيين.

لِلحبّ العذري أزواجُ أبطال جسَّدوه ومثّلوه، أشهرهم: مجنون ليلى، جميل بُثينة، قَيس لُبنَة، كُثير عزَّه. بعضهم وُجدَ حقيقةً، والبعض الآخر هو من صنع الخيال. في الصوفية الفارسية على الأخصّ، اصبحت هذه الشخصيّات مجرّد رموز

للحب الديني. وقد تحدّث عنها دربلوه «D'Herbelot» في الـ «Bibliothèque orientale» مراراً عديدة. وأفضل ما نفعله هو أن نستشهد به:

جميع المحمّديّين يتطلّعون، على حدٍ سواء، الى هذَين العاشقَين (المجنون وليلى) كما فعل اليهود تقريباً بالنسبة الى «الحبيب» والـ «خليلة» في «نشيد الاناشيد». مستحضرين قصتها ومستخدمينها لكي يرفعوا مَن هم اكثر تنزيهاً «الى مشاهدة الاسرار الإلهية».

هذا، وإننا نشهد تكريماً لِزوجٍ آخر من أبطال الحب العـذريّ، ألا وهما يوسف وزُلَيخة، ابنة فرعون وزوجة فوطيفار. لا يخفى علينا ان فريقاً من المسلمين المنتمين الى طائفة الخارجين، والذين تزكيهم تقويّة متصلّبة، قد رأوا انه، بسبب الحكاية الماجنة المرويّة في سورة يوسف، كان من الواجب حذف هذه السورة من القرآن بصفتها غير لائقة بأن تكون كلام الله. فبالفعل، انها زُلَيخة (اسمها غير وارد في النص) التي حاولت إغراء الفتى (راودته عن نفسه ١٢، ٢٣) لمّا بلغ اشدّه لأنه شغفها حبّاً. أمّا يوسف فظلَّ أميناً لِمثال العفّة، وقد اعترفت هي نفسها بذلك: قد عرف ان يتّقي الشر (استعصَمَ). ومع ذلك فإنها لم تَتُبْ. أهي رباطة جأش يوسف التي سمَحَت بتغيير شكل القصّة وبإعطائها قيمة دينيّة؟ هذا ممكن. انما هنالك شرحٌ مفيد للآية (١٢، ٣٠) لإسماعيل حقّي: شغفها حباً. «حبها ليوسف فَطَر شغف قلبها ودخل الى اعماق القلب... إعلم ان المحبّة هي ميلٌ الى ما هو جميل. فعندما تصبح متناهية تُدعى «عشق»، وعندما يتخطّى العشق كلّ قياس يُدعى «سُكر» و «هَيَمان». والذي شعر بعشقٍ مُفرط هو معذور ولا يُلام، لأنه يكون في الأفق السماوي كما هو الجنون مثلاً والمَرَض. المحبة هي مبدأ وعلّة الوجود الذي يعطيه الله للخلائقَ، حسب قول الله (في هذا الحديث القُدسي): كنتُ كنزاً محجوباً وأحببتُ أن أُعرَف. هنا يُذكِّر اسماعيل حقّي بأنَّ عبد الرزّاق القاشاني، وهو صوفيّ مشهور من مدرسة ابن عربي (المتوفى سنة ١٣٢٧)، كان يقول أن العشق هو مظهرٌ أكثر خصوصيّة للحب، لأنه محبّة مفرطة. ولهذا السبب لا نستطيع أن نطبّق هذه الكلمة على الله، لأن الإفراط يجب

نفيُه من الصفات الإلهية. ولْنُشِرْ الى انه اذا كان يُطبَّق على الإنسان، فذلك لأن الله هو بالنسبة اليه موضوعُ حبٍّ ابديّ. ويروي حقّي ايضاً ان جُنَيد كان يقول، في حديث تشخيصيّ، إن النار قالت ذاتَ يوم: «يا ربّ! إذا لم أُطِعكَ فهل تُعاقبني بشيء يكون أقوى منّي؟ أجل، قال الله، سأجعل ناري الأقوى تسيطر عليكِ - وهل هي نارٌ اعظمُ منّي؟ أجل، قال الله، انها نارُ محبّتي التي أسكنها قلوبَ مُحِبّيّ، المؤمنين». ان الكلمة التي عبّرنا عنها بـ «مُحِبّيَّ» هي «الأولياء» التي تُترجم احياناً بكلمة «قديسين». وان نار المحبة الإلهية تطهّر العشق البشري الناقص من كلّ دنس، هذا العشق الخاضع لِمحنة الألم التي بفضلها يُكتَشَف ما هو حقيقيٌّ فيه. وكتب حقّي: ان «عشق» زُلَيخَة (ليوسف)، مع إنه لم يكن عشقاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، قد قادها الى الهدف، بعد أن اختبرت بشكلٍ صحيح وصادق واقعها الحقيقي». ثمّ استشهدَ ببيتٍ من عطّار يقول فيه: من بلَغ الحبَّ الطاهر والحقيقي بَلَغَ المحبوب الذي يحبُّ سرَّ قلبه.

ان عطّار هذا نفسه يروي في (إلهي نامه)، الكتاب الإلهي، قصةً عن يوسف وزُليخَة تهدينا الى تنزيه حادثة الإغواء. التقى ذات يوم يوسف بزُلَيخَة: «كان المرض والفقر يُثقلانها بمئةِ عذاب... بسبب يوسف، كانت تشعر بألمٍ لا حدَّ له». امّا هو فكان يتمنّى أن يراها تزول. حينئذٍ ارسل اللهُ الملاك جبرائيل الذي أعلنَ من قِبَل الرب:

إننا لا نزيلها من الوجود لأنها تحتفظ بفيضٍ من المحبّة لِمَن يحبّنا. طالما انها لم تكفّ عن حبكَ، فإني أضعها من اجلِكَ في عدادِ اصدقائي... أنزلتُ بها ألماً شديداً، لكنّي سأجدّدها من اجلك. لقد ضحّت لأجلكَ بكنزِ حياتها. فسأُباركها اذاً لكي تكون لك. انها مفعمة بالحنان لصديقنا يوسف، ما مِن احدٍ في الحِقد يتأمّلُ موتها».

لا يُوجد اذاً إلاّ حبٌّ واحد حقيقي، والله يحبّ اولئك الذين يحبّون الأشخاص الذين يُحبُّونه ويُحبّهم. إن دِربلوه «D'Herbelot» لَمُحِقٌّ اذاً فيما كتبَ عن يوسف وزُلَيخة: «... كثيراً ما يستعمل المسلمون اسمَيها وأمثولتها ليرفعوا

قلوبَ البشر الى حبٍّ اسمى من حبِّ العامةِ بحجَّةِ أن هذين العاشقين ليسَا سوى صورةِ النفس الوفيّة التي ترتقي بدافع المحبّة حتى الله». وهذا ما يجعل حافظ يقول في ديوانه: «إني افهم تماماً كيف أن جمالَ يوسف الفائق يستطيع ويستوجب ان ينقل قلب زُلَيخَة بعيداً عن حدودِ حبٍّ عاديّ»، علماً أن يوسف هنا هو، وفقاً لِشارحي هذا الشاعر، صورة الخالق وزليخة صورة المخلوق. وإذا بِنا هكذا في جوّ نشيد الأناشيد. ربّما شدّد عطّار، أكثر من القديس يوحنا الصليبي، على فكرةِ انّ حبَّ الخلائق الحقيقي والطاهر هو جزءٌ من حبِّ النفس لله ومتّفقٌ مع حبِّ الله للنفس. إلاّ ان هذه الفكرة ليست غائبة عن عقل الصوفيّ المسيحي، طالما أن محبة القريب في المسيح هي قيمةٌ مُفترضة مِن قِبَل إيمانه. لكن ليس من خلال صورةِ الولع بجمال حبيبٍ هو يُعبِّر عنها؛ أضِفْ الى ذلك أن الأمر يتعلّق بمحبةِ القريب اجمالاً، وليس بهذا أو ذاك مِمّن يختارهم القلب. تندّد القديسة تريـزيـا دافيلا، وكذلك المسلمون الذين ذكرناهم منذ فترةٍ وجيزة، بما هو مدعوٌّ باسم محبّة خلافاً لِلأصـــول. فقـــد كتبـــت في: (les Chemins de la perfection ch. 7, P.P. 615 - 616): «هؤلاء الذين اتحدثُ عنهم لا يكترثون بأن يكونوا محبوبين أكثر مِمّا يكترثون بأن يكونوا غير محبوبين... ربّما قلتم ان هؤلاء لا يُحبُّون اذاً ولا يعرفون ان يحبُّوا احداً لولا الله؟ فأجيب إنهم لا يُحبُّون إلاّ أكثر بكثير: وحبُّهم هو أصدق وأشدّ وأجدى. على كلٍّ، إنه حبٌّ... أؤكِدُ لكم أن حبّهم هو جديرٌ حقاً بهذا الاسم، في حين أن هذه التَّوَدُّدات الدنيويّة المنحطّة قد تعـدّت عليه وهي لا تستحقّه... في الحقيقة، انهم يُحبُّون ما يرَون ويتعلّقون بما يسمعون. والحال أن ما يرون هـو ثابت، وإنهم، إن احبوا، ما توقّفوا قَطّ عند الجسد، بل القَوا نظرتهم على النفس... رغم اننا قد نتفانى حباً من أجل القريب، ورغم انه قد يكون متمتّعاً بكلّ نِعمِ الطبيعة مجموعةً، فلا نستطيع أن نكنَّ له حبّاً قوياً وثابتاً... لأن ذلك هو حبٌّ يجب أن ينتهي مع الحياة اذا لم يكن القريب في محبة الله... يا له من حبٍّ كريم! انه يجتهد في اقتداء أمير الحبّ، يسوع، خيرنا». اننا ندرك الفوارق، لكن كيف لا يكون لِمُماثلاتٍ كبيرة وقعٌ في قلوبنا؟

في الحقيقة الجوهريّة للمحبَّة، بِحبٍّ واحدٍ نُحب الله والقريب، لأنه بهذا الحبّ يُحبُّ اللهُ خلائقَه البشرية. والقديس يوحنا قد عبَّر ببراعةٍ، وبوحيٍ من الإيمان المسيحيّ، عن هذه الأفكار في رسالته الاولى (٤، ٧ - ٨ و ١٦): «ايها الأحباء لِنحبّ بعضنا بعضاً فإن المحبة من الله فكلّ من يحبّ فهو مولودٌ من الله وعارفٌ به... لأن الله محبّة... الله محبة فمن ثبت في المحبّة فقد ثبتَ في الله والله فيه».

وهكذا، فقد تمكَّن الصوفيون المسلمون من العودة إلى موضوعات الفرق والجمع، والغيبة والحضور، والصحو والسكر. لكن هذه الأفكار قد اتّخذت معنى أكثر باطنية. «فالفرق» مثلاً لم يعد الفرق في المدى، مِمّا يصبح بدون أيّ معنى عندما يتعلق الأمر بالعلاقات مع الله. أبو علي الدقّاق يرى أن «الفرق» هو «ما هو مُعادّ إليك»، و«الجمع»، «ما هو منتَزَعٌ منك». الإنسان هو مخلوقٌ في وسط الخلائق. باستطاعته أن يتعلّق بها كما بنفسه. فيكون إذاً في حالة «جهلٍ» هي شرّ. «الفَرق» ليس بِشرّ، لِأنه ضروريّ أن يعترف الانسان بأنه مخلوق في وسط الخلق، ملقىً به في مثولية هذا العالَم على يد الفعل المبدع لله المتعالي الذي يُعطي الوجود بأكثر مِمّا يكفي من غير أن يفتقر، وهو باقٍ في ذاته. وندرك إذاً أن «الجمع» يرتسم في «الفرق». ليس لِلانسان فرقٌ دون جمع لِأنه، حسب القُشيري، «مَن لا وجود عنده «لِلتفرقة» لا وجود للعبوديّة (أي للإنضمام إلى حالة العبودية في عبادة الربوبيّة). لكن مَن لا وجود عنده للجَمع لا وجود «للمعـرفـة». فشأن الزوج «فـرق، جمع» هـو إذاً شـأن الأزواج التي سبـق وصادفناها: الخوف والرجـاء، التقـوى والدالّة. وبـالإمكـان أن نُضيـف إليهـا «القبض» و«البسط». ويستند القُشيري إلى سـورة الفـاتحة لِيُظهـر العلاقـة بين الحالتين. عندما يقول الله: «إياك نعبد» (١، ٥) فهو يُشير بذلك إلى الفرق؛ وعندما يقول: «وإياك نستعين» (١، ٥) فهو يُشير إلى الجمع. «عندما يُخاطب الانسانُ الله بلغةِ النجوى، إمّا بالطلب إليه أو بالابتهال بالتسبيح أو بالشكر أو بالإقرار بالذنب أو بالتوسّل باتّضاع وورَع، فإنما يمكث بمستوى الفرق. عندما

يُميل أذنَه إلى سماعِ ما يُناجيه به ربّه في أعماقِ قلبه، عندما يسمع في قرارة وجوده الكلامَ الذي يوجّهه الله إليه... حينئذٍ يكون شاهداً للجمع». وها نحن أمام الألفاظ ذاتها التي تحدّد الخلّة.

أمّا عبارة «غيبة»، فلا تدلّ، كما في الشِعر الغزلي، على غياب المحبوب، لأن الله لا يمكنه أن يكون غائباً عن خلقه. إنها تتعلّق بالقلب الذي يغيب عن عالَم الخلائق، عادلاً عن معرفة أحوال وجودها، عادلاً حتى عن كلّ ادراك شخصيّ. في هذه الحالة، ينتاب الانسان شعورٌ بالفراغ والتِيه والاغتراب. فيصبح كمنفيٍّ عن ذاته من غير أن يكون بعد موجوداً عند الله. لكنّ هذه المرحلة بالنسبة إليه هي مرحلةٌ يصل بواسطتها إلى حضرة ربّه، الخالق. إن تِيه الغَيبة يؤدي إلى السكر المشبَّه أحياناً بالجنون. وكالسُكر الذي تسببه الخمرة، إنه يقود الانسان إلى نسيان كاملٍ، إن لِكلّ حقيقـةٍ محيطةٍ به أو لِنفسه بالذات. أما حالة الصحو فهي عودة إلى الصفاء بالمعرفة الحقيقية لله.

قضيّة الحلاّج

الحلّاج، من بين الصوفيين المسلمين، هو الذي أعطى «العِشق» القيمة الأهم. ربّما لم يكن هو أول مَن أَدْخَلَ هذه العبارة الى المعجم الصوفيّ. فقد أشار ل. ماسينيون «L. Massignon» إلى حديث قدسيّ للحسن البصري حيث فعل هذا الأصل يظهر مُطَبّقاً على الله وعلى الانسان: «عندما يكون اهتمام عبدي بي هو الأقوى، فإني أجعله يستريح ويفرح في ذِكري. وبعد أن قضيتُ بـأن يجد راحته وفرحَهُ في ذكري، عَشِقَني وعشقته». يمكننا أن نعتبر «نُوري» كَسَلَفٍ هو أيضاً. وكتبَ ل. ماسينيون في هذا الصدد: «عزّزَ نوري، بعد ساري، فكرة العِشق الذي يُلهمه الله للنفس المضطرمة، وما كان ذلك إلاّ اتّجاهاً إلى الطريقة الحلّاجيّة لِلاتحاد بالله بالمحبة» (Passion, 2 e éd. I, P.P. 121 - 122). ثمّ أوّلَ ل. ماسينيون «العِشق» بالرغبة الذاتية، وشدّد على كون الحلّاج قد حدّدَ الذات الإلهي بالرغبة الذاتية. وفي هذا المجال، قد ذهبَ الى أبعد من غالبيّة أسلافه، لا بل من جميعهم.

علينا أن نكتفي ببعض الشواهد التي ستوضّحها تماماً الملاحظات السابقة. يُروى أن الحلّاج قال: «يا الله، أنتَ الذي أسكرتَني بحبّكَ وحيّرتَ عقلي على رِحاب قربكَ. أنتَ المتوحّد في الأبدية، ذلك الذي يُعلِن نفسه وحيداً في اعتلائه عرش الحقيقة» (أخبار ص: ١٧). وفي الاتّجاه نفسه، لِنلْحَظ هذا الابتهال: «أسألك، وحقّ ضياء وجهكَ... ألاّ تتركني أتوه في رِحاب الضلال، أن تُنقذَني من هوى الفكر، أن تعزلَني عن مجتَمع العالَم، أن تجعلَ منّي إلفَكَ بمحادثاتكَ السرّية» (المرجع نفسه. ص: ٢٤). نجد في هذا النص جميع الألفاظ التي مررْنا بها إلى الآن مع الأفكار التي تتضمّنها: الضلال، الدالّة، المحادثات الحميمة في سرّ القلب. وتكلَّم الحلاّج أيضاً على تناوُب التقريب والإقصاء الذي يُبرز علاقات النفس مع الله: «أيّها الناس! إن الله يُحادث خلائقه بشكلٍ مجانيّ محضاً: يَظهر لهم، ثم يحتجب بعيداً عنهم بحيث يُؤَدّبهم، لِأن جميع البشر لَولا ظهوره لَكفروا، ولولا الحجاب الذي يستره لَفُتِنوا» (المرجع نفسه. ص ٢٥ - ٢٦). يجب أن نفهم أنهم فتنوا بِمعنى أنهم نسوا وضعَهم كَخليقةٍ عليها أن تعملَ لله في الطاعة التي هي «العبوديّة». فبالواقع، أن الفعل المجهول «فُتِنَ» يعني «جُرِّبَ بالمحِن». فالبشر قد يُفتَنون (بمعنى يُجرّبون) إذاً بالإنعام الإلهي كما بالمجد أو بالثروة في هذه الدنيا. لِذلك أضاف الحلاج قائلاً: «لا يُطيل لهم الله أيّةً من هـاتين الحالتَين دون انقطاع» (المرجع نفسه).

إلاّ أنه عندما يكون المؤمِن قد تطهّرَ في قلبه بتجربة هذه الحالات مجتمعةً، والتي، في تناوبها، تتنافى، ومع ذلـك تتنـادى، عنـدمـا يكـون قـد بلـغ الحب الصرِف، حينئذٍ يتجاوز هذا التناوب إلى حالة صوفية ثابتة، أو على الأقل أكثر ثباتاً، وهي الحدّ النهائي للسعي الروحي. هذا ما يُعبِّر عنه الحلاج ببعض أبيات بشأن «الفتى». وقد اتخذت هذه العبارة لدى الصوفيين معنىً خاصّاً: إنه نصير «الفتوّة» أو الفروسيّة الروحيّة. ويمكن ترجمتها إذاً، كما فعل ذلك هـ. كوربن «H. Corbin»، بالفارس الروحي، ومقارنة «الفتيان» (جمع فتى) بِـ «أصدقاء المحبّة».

وإليكم مضمون هذه الأبيات: «عندما يبلغ الانسان المتيَّم بالحب الكمالَ في الفتى، وعندما يُنسيه السُكر الاتحادَ بالحبيب، فإنه يُثبت حقاً، من حيث جَعَله الوجد يفعل ذلك، إن صلاة العاشقين تتعلّق بفعل الكفر».

وبالفعل، فإن الصلاة، حتى صلاة التسبيح، لَتفترض بين الـمُصلّي والله مسافةً أزالها الحبُّ الطاهر. لكن هذه الحالة المثالية لا يمكن بلوغها تماماً في هذا العالَم، وعندما تتذوّقها النفس تتوق إلى الموت الذي يعتقها. «موتي هو أن أبقى؛ وحياتي هي أن أموت».

بعد اختبار ما سُمّيَ اتحاد الاتحاد الذي تتحدّ فيه النفس عند الله بكلّية الوجود، تصبح الصلاة الوحيدة التي يمكن توجيهها إلى الله استدعاءً مِن هذا الإغتراب في وسط كائنات ليس لها سوى حقيقة جزئية.

«مِن كُلّي عانقتُ كُلَّ كُلّكَ، يا قُدسي! انكشفتَ لي كما لو كنتَ فيَّ. أدرتُ قلبي فيما هو سواكَ فلَمْ أرَ إلاّ غربتي، في حين أنتَ أنتَ هو أُنسِي. آه! إني لَسَجينٌ أنا في سِجن الحياة بعيداً عن أُنسِي. إقبضْ عليَّ إذاً لِتنتشلَني إليك من السِجن».

الفعل «قَبَضَ» يعني «أمسكَ باليد، بالقبضة». من هنا تُشتقّ الكلمة «قَبَض» التي تتعارض مع «بَسَطَ»، كما رأينا ذلك. وإن أصلَ كلٍ من هاتَين العبارتَين هو قرآني. فهو مكتوبٌ في (٢، ٢٤٥): «والله يقبض ويبسط». فإذا شدَّ بيده على القلب لِيضغطه مستخرجاً منه كلَّ ما هو متعلّق بالخلائق، فما ذلك إلاّ لِيشرَحَه فيما بعد ويغدق عليه جميع نِعَمِه. لا بسط من دون القبض، كما أنه لا حياة من دون الموت.

الغريب في الأمر هو أننا نلاحظ أن الحلاّج يَصِف تطوّر هذا الحب السامي للغاية بعبارات قريبةٍ جداً من تلك التي غالباً ما هي مستعملة في الشعر الدنيويّ. ويروي الانطاكي أبياتاً هذا مضمونها:

«أوّل الحبِ ميلٌ يُذهِل قلبَ العاشق بحيث أنه يواجه الموت وكأنه لَعِب. أمّا أصلُه فنظرة أُلقِيَت عَرَضاً، أو مُزاحٌ أضرَمَ القلب كما باللّهَب. ومثل شرارةٍ

انطلقت من ولأعةٍ أحرقت باشتعالِها مستودع الحطَب ».

أمّا الحلاّج فقد كتب ما مَفاده: « ليس الانخطاف (النشوة) أولاً سوى إيحاء، ثمّ نظرة تبعث لَهيباً في أعماق القلب ».

هذا اللّهيب (أو: اللّهب) يُذكّر بلهيب الحب عند القديس يوحنا الصليبي وبالـ « هيتلها بوت » عند الحاسديّة (حاسّيديم: الغيارى على الدين).

ونُنهي مُشيرين الى تعليمٍ غريبٍ جداً حول العلاقات بين الطبيعة الإلهية (اللاهوت، اللاهوتية) والطبيعة البشرية (الناسوت، الناسوتية). ففكرة الحلّاج يصعب إدراكُها هنا بوجهٍ خاص.

وإليكم نصّاً أوّل هو على جانبٍ من الوضوح: « كما أن ناسوتي يتلاشى في لاهوتك دون أن يختلط به، فلاهوتكَ يأخذ ناسوتي دون أن يتصل به ». غير أن النصّ هو من الغموض بحيث أن ل. ماسينيون فسَّره بطريقتين مُختلفتَين لا تفتآن تُظـهران تردّدَه، وذلك في: «Akhbar al - Hallaj» (P. 130) وفي «La Passion» (2e édition, I P.P. 649 - 650). مهما يكن من أمر، فبديهيّ أن الاتحاد بالله لا يُزيل الطبيعة البشرية. أما النصّ الثاني فيتحدّى كلّ تفسير. والتفسير الذي يقترحه ل. ماسينيون (Akhbar, P. 105) إنما يُلقي في حيرة. غير أننا نجازف بتفسير لا فضلَ له سوى أنه الأقرب الى النص. « إنكَ تتجلّى كما تشاء، مثلما هي حال تجلّيك حسب مشيئتك، في أجل صورةٍ من الصُوَر، الصورة التي يُقيم فيها الروح الذي يتكلّم فيحمل المعرفة والبداهة والمقدرة والبرهان. ثمّ أنكَ أمرتَ شاهِدَكَ هذا الذي يقول « أنا » في ذاتِكَ الذي هو « هو ». فما هي حالُكَ حينما تبدو في الشكل الذي هو شكلي أنا بالذات في أعقاب رجوعي المتكررّ، وحينما تُرسِلُ بواسطتي أنا بالذات نداءً اليَّ أنا بالذات، فيما أنا ارتقي في صعودي إلى عرشِ أزليّاتي المسبّقة بالقرب من كلمات خلائقي ».

أيّ معنى نُعطي لِهذا المقطع؟ هناك أولاً فكرة أن الله يتجلّى في شكلٍ بشريّ هو الأجمل حسبما هو مُعلَنٌ في القرآن (٩٥، ٤): « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ». فقبل أن يكون الناسوت إذاً بشريّةَ هذا أو ذاكَ من البشر، إنه

الصورة البشرية والأزلية المسبّقة لِتجلّي الله. والحال أنه في القرآن، الذي هو كلام الله الأزلي وغير المخلوق، يجري الحديث عن أنبياء، وغالباً عن أشخاص يخاطبهم الله ويستجيبون له. ومن ثَمَّ، فإن اللاهوت يُحادث الناسوت باستمرار. عندما ترتقي بشرية الحلّاج إلى هذا الناسوت الأزلي المسبّق، فإنه يصل إلى «عرش أزليّاته»، حيث تتكلّم الخلائق إلى خالقها مُحاطةً بالناسوت، وحيث، في «الميثاق» بنوعٍ خاصّ، أقرَّ جميع بني آدم قبل أن يُولَدُوا في الزمن بأن الله هو ربُّهم. على هذا المستوى، يستطيع الحلاج أن يتكلّم عن الله طالما أن الله يدعوه هو بالذات بواسطته هو بالذات. فيُصبح، إن جازَ التعبير، الناطق بلسان الله والمتكلّم باسمه. لذلك يمكنه أن يقول: «أنا الحق»، أنا الحق المُبدِع، أنا الله. وعلى هذا السبيل يقول في نصّنا هذا: «خلائقي». يقول الله، في تعالي ذاته، «أنا» عن الناسوت وبالناسوت. فإنه يحبّ الناسوت كمحطٍّ محادثاته الحميمة والأزلية. بهِ يستطيع الانسان أن يُحبَّ الله ويُصبح صديقَه ونجيَّه.

كي نعرف الحلّاج، لا بدَّ طبعاً من قراءةِ مؤلّف ل. ماسينيون، كما أنه لا بدَّ من قراءة تآليف هنري كوربن «Henry Corbin» كي نعرف ابن عربي والصوفيين الايرانيين. وبالطريقة عينها نُحيل، مِن أجلِ معرفة الصوفية اليهودية، إلى مجموعة كتابات ج. شولِم و: م. بوبر «M. Buber» و: أ. نِهر «A. Neher». أمّا الصوفية المسيحيّة، فقد تستوجب دراسة عددٍ كبيرٍ جداً من الكتب. وكما سبقَ وقلنا، إذا دخلنا في التفاصيل، فثمة مشابهات غير تلك التي استوقفتنا ستظهر، لكن، في الوقت نفسه، بعض الفوارق ستبرز أيضاً. لم يكن قصدنا قَطّ أن نُظهِرَ إجماعاً، وهذا غير ممكن، حتى في داخل ديانة واحدة فقط توحيديّة. على كلِّ حال، لو كانَ ذلكَ ممكناً لأصبحت الوحدانية ذات رتابة بائِسة. يُسعدنا أن نكون قد توصّلنا، دون أن نطمس الفوارق، وحتى العوائق، إلى استخراج اتجاهات أساسية متقاربة وإشكاليات متشابهة وتعابير متطابقة تُتيح لنا أن نؤكّد أنَّ الرسائل الثلاث تَمُتُّ إلى بعضها البعض من الناحية الروحية، وأنَّ الرسُل الثلاثة هم واضِعو وأسياد مدرسة فكريّة واحدة.

خلاصة

في نهاية هذا البحث يتضح لنا تماماً أن الرسائل الثلاث الموحّدة قد ساهمت في خلق ثقافة انسانية دينية ارتدَت، عبر تقلّبات متعدّدة، طابعاً فريداً للغاية، فما ناصرتْ قيماً روحية تتعلّق بالإنسان ووضعه في العالم وعلاقته بالله. غير أن ميزة القيَم بعد اكتشافها هي في أن تبقى دائماً فعلية. لِهذا السبب قصرنا دراستَنا على هذا الوجه الداخلي للثقافات الموحّدة موجّهين انتباهنا إلى القلب بصفته المقرّ الذي التقت وتركّزت فيه رسائل الرسل الثلاثة. هناك ولا شك أوجه اخرى هي على جانب من الاهمية، لكنها تتوجّه بالأحرى إلى الاستطلاع التاريخيّ. وهكذا، فإن النظريات في القانون والمسائل الأخلاقية الإجتماعيـة النـاجمة عنهـا تتنـاسـب مـع مقارنات عديدة، وبخاصّةٍ بين التلمود ودراسات الفقه الإسلامية، بل ربما أيضـاً مع الحق القانوني الكنسيّ.

كان التعاون بين اليهود والمسلمين والمسيحيين فعّالاً في القرون الوسطى، وذلك في ما يتعلق بالفلسفة بوجهٍ خاصّ: فابن رشد وميمون والقديس توما الاكويني هـم بمثابة رموز لِهذا اللقاء الفكري الموفّق. وقد حظيَ هذا اللاهوت الفلسفي تلقائياً بمجالٍ مشترك، وذلك على قدر ما كان يتبصّر في الإله الوحيد وفي صفاته وفعله الخالِق وتدبيره للعالَم. هذا، وإن الابحاث في هذا الموضوع لَعديدة ومعروفة تماماً. غير أن توافق جميع هؤلاء المفكّرين كان يحصل حول تصوُّرٍ لله يُدركَ من خلاله هذا الإله ككائنٍ ضروري أو محرّك أول أو علّة أولى، أي حول إلهٍ وحيد هو أقرب إلى إله الفلاسفة مِمّا هو إلى اله الوحي. فمجرّد ما كان يُستَنَد إلى

الحقائق الايمانية، الأمر الذي قلّما استطاعَ لاهوتيٌّ، وإن كان فيلسوفاً، تجنّب فعله، كان التبايُن ينكشف. زِدْ على ذلك أنه كان مطلوباً أساسياً ما إذا كانت الفلسفة هي خادمة اللاهوت كما هي الحالة تماماً بالنسبة الى القديس توما وميمون الذي يرى في الفلسفة، حسب قول أ. شُرَكي «A. Chouraqui»، «عنصراً ضرورياً للمعرفة الصوفية»، أو إذا كانت مادّة مستقلّة لا تترك للوحي وللإيمان إلاّ الميادِين التي تُطرَح فيها مسائل لا تقوى على حَلّها بالبرهان القاطع، مثلما كان يظن ابن رشد. ومن ناحية أخرى، إن هذه الفلسفة القروسطيّة، مهما بَلَغَتْ من البراعة، تبقى مدفوعة بِعصرها ويجب جعلها حاليّة. إنه لَمِن المستَحَبّ طبعا أن يقتدي اليهود والمسيحيون والمسلمون بأجدادهم المشاهير ويستعيدوا اليـوم الصلات لكي يفحصوا المسائل الفلسفية المعاصِرة، ويقترحوا، مستندين بعضهم الى البعض الآخر، حلولاً لا تكون بالطبع غريبة بعضها عن البعض الآخر، ويكون عالَمنا بحاجةٍ إليها. يُخشى لِسوء الحظ ألاّ يكون ذلك سوى تَمَنٍّ تَقَويٍّ، أقلّه في الوقت الحاضر. وبالعكس، إنه لَمُهِمٌّ أن يُقامَ حوارٌ يهودي اسلامي مسيحي عن قِيَم الروحيّات. ذلك أمرٌ ينطوي على فائدةٍ كبرى ويمكن تحقيقه بسهولةٍ أكبر، على ما يبدو، في الوقتِ الحاضر. أمّا هـ. كوربن «H. Gorbin» فكان يعتقد إن حِواراً كهذا كان يجب أن يُقامَ على مستوى المعارف الروحية التي نَمَتْ في الديانات الثلاث. لكن علاوة على النوعيّة المتصلّبة لمختلف المعارف الروحيّة المشتركة، فَمِن الثابت أنها لا تحتفظ من الرسائل إلاّ بما تقوى على دَمجه، بتفسيرها للنصوص القديمة، في قَبْليّة المذاهب البعيدة تماماً عن الرسائل والرُؤى، قَبْليّةٍ تكوّن إيمان المؤمنين الحيّ في الديانات الثلاث. فضلاً عن ذلك، لَيَنبغي أن يُطلَب من الغنوصي المسلم ألاّ يثق بعد بالأئمة (سبعة أو أثنا عشر)، ومن الغنوصيّ اليهودي أن ينسى الأوضاع التاريخية التي وُلِدت فيها القبلانية والتي دفعتها عبر الأجيال، ومن الغنوصيّ المسيحي، بازيليدياً كان أم ڤالَنتينيّاً، أن يتخلّى عن تعليم الأرخونت، زعيم الملائكة الاشرار وإله اليهود. أجل، وشرط أن تُحوَّل المذاهب الغنوصيّة إلى مجرّدِ رسمٍ لعالَم «صُوَرِيّ» ذي صِلاتٍ ملائكية بين المبدأ الأول والأحد في تعاليه، والعالَم الدنيويّ مع الانسان، أي بِتفريغها من

كلّ ما هو خاصٌّ بها، يُصبح بالإمكان تحقيق وفاق جميع ملابسات ما نسمّيه بالتعبير العام العِرفان. لكن لا يبقى إذْ ذاك شيءٌ قَط من الايمان الحقيقي للمؤمنين الموحِّدين، كون الرسائل لم تعد تقوى على التدخلّ إلاّ وهي مشوّهة بما يُدَّعَى أنه التأويل الصحيح بالصُور والرموز. وعليه، فإن الذين قبلوا رسالة أحدِ الرسل الثلاثة لا يستطيعون أن يتوقّعوا وجود أيّة وحدة فيما بينهم في ما يعرضه عليهم هـ. كوربن، وذلك من دون أن يتنكّروا لِذاواتِهم. لكن بالعكس، إنهم يتلاقون بدون أي شك مثلما يتلاقى الإخوة، وإن كانوا إخوةً أعداء حول مسائل أخرى، إذا هُم تأمّلوا في روحانيتهم الخاصة وفي روحانية الصوفيين الموحِّدين الآخرين. هذا مَا حاولنا إثباته وما نحن مقتنعون به شخصياً.

تكلّمنا الساعة على أنَسيّةٍ يهودية إسلامية مسيحية. وتقصيّنا موادّها مُسَلِّطين الأضواء على الروحانيّين الأكثر تمثيلاً لِلأديان الموحِّدة الثلاثة، وذلك عبر شهاداتهم بالذات، لأننا توخّينا تحديد هذه الأنسيّة بحدٍّ ذاتها وليس بالنسبة الى مفاهيم أخرى لِلأنسان والعالَم والله (أو لأي مطلقٍ آخر) غريبة عن رسائل الرسل الثلاثة. فالخَطَر، في الواقع، يكمن في أن نُحدِّد بالنسبة الى ما لسنا ذلك، بالنسبة الى الآخر. ليست هذه هي الوسيلة الجيّدة لاكتشاف هويّتنا الصحيحة: لكن لا شيء يمنعنا الآن من ملاحظة تفرّد هذه الثمرة التي تحملها الوحدانيّة المُوحى بها والتي نضجت على فروعها الثلاثة، بالنسبة الى غيرها من نِتاج الفكر البشري. وننظر بنوعٍ خاص الى الديانة البرهميّة والى البوذيّة.

كثيراً ما فُرقَ بين الشرق والغرب. فجغرافياً، جليٌّ ان هذين التصوّرين هما متّصلان تماماً احدهما بالآخر، كون كل شرق هو غربُ شرقِه، وكلّ غرب هو شرقُ غربهِ، ففي أيّ اتجاه يتحتّم علينا اذاً استعمال هاتين العبارتين؟ أيجب أن نقرِّر اعتباطياً ان هذا هو الشرق وذاك هو الغرب؟ كلاّ بالطبع. كان شعبان يعيشان على الشواطىء الشرقية للبحر المتوسط: العبرانيون والإغريق. فلَعِبَ كلٌّ منهما دوراً فريداً في تاريخ البشرية. فالتقاء المعجزة الإغريقية والوحي التوحيدي اطلقَ حركة حضارة انتشرت بادىء ذي بدء في هذه المنطقة من الشرق، لكنها

انتقلت من ثمّ إلى الغرب وانتشرت في الأمبراطورية الرومانية الغربية، في ايطاليا وبلاد الغال واسبانيا وانكلترا وجرمانيا، لِتكوّن ما يُسمى بالحضارة الغربية لهذا السبب فحسب. وبالواقع، فإن هذه الحركة لم تنتشر إلاّ بجهدٍ في شرقـي المشرق المتوسطيّ. تأثرت بها بلاد الفرس، لكن الهند قاومت بفضل جماهيرها التحقارية. إن غزوَ الاسكندر، وفيما بعد غزو قادة الإسلام لم يتمكّنا من اختراقها بعمق. هذا وباستطاعتنا ايضاً ان نسمّي حضارة هذه البلاد الشاسعة، الواقعة شرقيّ المشرق المتوسطيّ حضارةً مشرقية. بعد هذا التوضيح، لا بدَّ من أن نستنتج أن الأَنسيّة الدينية اليهودية الاسلامية المسيحية هي أنَسيّة غربيّة، كانت في الأصل ولم تزل عنصراً اساسياً للحضارة الغربية. لقد أقام الرسل الثلاثة عالماً، وَوَلَدُوا نموذجاً بشرياً. ليس بِنيّتِنا أن نتحدث عن الصين التي هي أكثر امتناعاً ايضاً على روحانية الغرب. إلاّ انه حيثما استقرَّ يهود ومسيحيون ومسلمون، حَمَلوا قِيَمهم اينما كان، وهي قِيَم الغرب، حتى ولو ارتدت بعض المظاهر المحليّة.

صحيحٌ أنه قد تمّ تبادلٌ بين الهند والغرب، إن على الصعيد العلمي أو على الصعيد الفلسفـي، كما في عهـد الڤيـدانتـا مثلاً، أو حتى على صعيـد الأفكـار الصوفيّة. لكنّ التناقض هنا قد استمرَّ قويـاً. فبعـض المؤرخين شـاؤوا أن يَـروا في التأثير الهندي اصلَ التصوّف، أي تعليم الصوفيين. وهذا اكثر من مُبالغٍ فيه، اذْ أنَّ المماثلات التي يمكن كشفها هي سطحية تماماً: فهي تتعلّق بممارسة الزهد والإحسان والصدقة، وبالبحث عن الحكمة. حاول ل. ماسينيون ول. غارده «L. Gardet» ان يجدا مقارنةً تكون أكثر دقّةً، لكنهما ظلاّ على مستوى معانٍ يمكن تبديلها ظاهِراً، في حين انه لا يجوز تبديلها بغيةَ إدراكها في تشعُّبِ انظمتها المعقّد وفهم معناها الصحيح، إذا ما افتُرِض ان لها معنى، لأن الفكر الهندي ينفر تماماً، على ما يبدو، من التحديد الأحاديّ المعنى. يُستَنتَج من ذلك أن الفكر الهندي يُفلت ويتخلّص من كلّ قبضةِ فكرٍ غَربيّ، وإن الاختصاصيّين انفسهم يعترفون بصعوبة حصرِه.

جاءَ في كتاب أُوليڤيه لاكومب (L'Absolu selon le Védanta) بصدد لا ثنائية

سانكار البسيطة ولا ثنائية التنوّع على اعتبار انه هكذا لِرَامانودجا: « وهكذا، فقبل المقارنة ينبغي ان نعرفَ على نحوٍ وافٍ اصطلاحي المقارنة. لكنّه كان يجب أن نجعلَ هـاتينَ الدراستين الأُحـادِيَّتين المتـوازيَتَين، لِتعليمَين هنـديَّين تـوأمَين، مفهومَتَين مباشرةً لدى فيلسوفٍ من عندنا. من اجل هذه الغاية، كان لا بدَّ من بداية مقارنة اردناها بسيطة بقدر المستطاع، حتى يكون القارىء مزوَّداً كلياً بمراجع مألوفة، ومحتاطاً لكلِّ استيعاب مُبالغ فيه ومعجَّل من قِبَل التعدّد بالذات لِنقاط الاستدلال المعروضة » (P. 6 - 7). التحذير واضح. فبالفعل، انه لممكنٌ احياناً ان نجدَ مماثلات مع نماذج فكرية مألوفة بالنسبة الينا. وهذه هي الحال عندما نقرأ في ر. ج. ڤيدا: « لم يكن الوجود؛ لم يكن عدم الوجود في هذا الزمن... لا الموت، لا عدم الموت كانا في هذا الزمن... كان الأحد يتنفّس بدون نَفَس، محرِّكاً مِن ذاته: فضلاً عن ذلك، ما من شيء آخر كان موجوداً » (Le Veda 2, P. 487). يُذكِّر هذا النصّ، إذا ما أُخذَ بجدٍّ ذاته وخارجاً عن أية قرينةٍ ڤيديّة، بأفلوطين. لكننا نقع في بلبال عندما نقرأ في برهاد أَرانيَاكا أُويانيعاد: « حينئذٍ سألَ ڤيداجْدها سَاكَلْيَا: كم من الآلهة، يا ياجْنَاڤالكيا؟ أجاب هذا الأخير... بالأعداد المحدَّدة في نيڤيد (قاعدة طقسية) الڤيسڤاديڤا سَاسْترا: ثلاثة وثلاثمائة، ثمّ ثلاثة وثلاثة الآف. أجل، قال الأول، لكن كم من الآلهة حقاً، يا ياجْنَاڤالكيا؟ ستّة ». وعن الأسئلة المتتابعة، اعطت الأجوبة عدداً متناقصاً لِلآلهة: ثلاثة، اثنان، واحد ونصف الواحد، وأخيراً واحد أحد. وعندما سأل ڤيداجْدها سَاكَلْيا: « من هو الإله الوحيد؟ ». أجاب يا جنْاڤالكيا: « النَفَس. انه هو برهمَن المدعوّ « ذاك ». ليس معقولاً أن تدخلَ مفاهيم كهذه الى أيةٍ من الفئات الذهنية لإنسان الغرب.

من الثابت عند الاقتضاء انه يمكن التوفيق بسهولةٍ اكبر بين فكر زامَانُودْجَا والمفاهيم الدينية الغربية، في حين ان فكر سَانْكَارَا يبقى بعيداً جداً عنها. في المؤلّف «L'Expérience de soi»، الذي كُتِبَ بالتعاون مع لويس غاردِه، خَتَم لاَكُومب دراستَه بهذه العبارات: « فيما يتعلّق بالهند، اتّجه انتباهنا، كما كان

مفروضاً، نحوَ مدارس الروحـانيّـات الخاضعـة للبحـث عـن اختبـار « النفس » ولِممارسة اليوغا المنشقة في نظامٍ فكري كامل. ولا ننسى، مع ذلك، انه في داخل هذه الثقافة الدينية بالذات حيث تسيطر نداءات صوفيّة فائقة الشخصيّة للمثوليّة، يُثبت الانتشار الواسع للبهَاكِتي وجود طموح أساسيّ، ومُدركٍ تماماً لذاته الى حياةٍ روحيةٍ يكونُ إله شخصيٌّ قاعدةً لها » وتُحمّسُ تلبيةَ نداء المحبة عند الشخص المخلوق على المبادرات المجانيّة لِلألوهة » .(P. 171) وفي «L'Absolu selon le Vedanta», يتكلّم لاكومب على تعليم يانتشاراترا المعارِض بشدّة لِتعليم سانكارا الذي كان نقطة الانطلاق لِمدرسة ڤيدانتيّة جديدة، وهي مدرسة رامانودجا، فيقول: « اليانتشاراترا » هو تعبيرٌ لحركة دينيّة قويّة مركّزة على عبادة ومحبة - بهاكتي - إلهٍ شخصي وحيد » (P. 25)، الأمر الذي يذكرنا اذاً بديانةٍ موحِّدة (إكَانتيكا دهَارما). ان وجود هذه الديانة لَمُثبتٌ في القرون الثلاثة أو الأربعة التي سبقت العصر المسيحي مع اسم « ڤازوديڤا »، وهو اسم أسرة « كريشنا »، كشخصيّة رئيسيّة. ومؤمنوها يُدعونَ « بهَاغَاڤاتاس »، عبَدَة « الطوباوي ». « ولما استعادَتْ « البهاغاڤادجيتَا » بشدّةٍ تعليمَ « الأُوپانيشاد »... أعادت تنظيمَه حول موضوعين مهمَّين « لِلأيكانتيكا دهارما »، ديـانـة الشخصيـة الإلهيـة الوحيـدة، ولازمتها، « البهاكتي »، لم يكونا طبعاً غائبينَ عن الديانة الڤيدية والڤيدنتيّة، لكن لم يكن لهما هذا التفوّق». حسب أوليڤيه لاكومب، « تتراءى لنا البهاغاڤادجيتَا في آن معاً وكأنها التعبير الأدبي الأقدم لِلإيكانتيكـادهـارمـا والأقـلّ خصـوصيّـة « وعصبيّة ايضاً » .(P. 26) « انها لا تريد ان تكون كتاب مدرسةٍ معيّنة، لكن كتاب جميع المدارس الصحيحة» (المرجع نفسـه). ويتـابـع لاكـومـب قـولـه: « وتشتمل « الڤيشناويّة » على موادَّ أخرى تجاهَلتها اليانكاراترا : ديانة ـ وليس فقط نظريّة ـ « الأڤاتارا »، وبخاصةٍ ديانة « رامَا »... » (المـرجع نفسه). وبالفعل، لم تُوَفَّق هذه المدارس في التحرّر من ميثولوجيا معقّدة حيث يضيع المرء بين اسماء « ڤيشنو » (أو نارايانا) « وكريشنا »، « الڤيوها » وهي صُوَر أو أقانيم « بَهاغاڤات » وتظاهر كونيّ، « النزول » الإلهي التفرّديّ (التناسخ) وظهور « رَامَا ». من ثَمَّ،

وعلى ما يكون ممكناً تكوين رأيٍ في ذلك، كانت هذه التقوى المُحِبَّة التي هي « البهاكتي » تتجّه عمداً ولا شكّ نحو كائنٍ وحيدٍ وشخصيٍ. لكن تحديدها وإدراكها يظلاّن بعيدَين جداً عن تحديد وإدراك الإله الوحيد الموحَى به بواسطة الكتاب المقدس. من المحتمَل ان يستبعد اختصاصيُّو الفكر الهنديّ المحيطون بألف وألفِ دقيقةٍ طفيفة هذا المفهوم بصفتِهِ مستوحى عن طريق تأثيرٍ رديء أمام نصوص لا نستطيع ان ندرك دِقّتها ونُحيط بتشعُّبها المكوّن لأول وهلةٍ من تناقضات عديدة الاّ بعد دراسات طويلة ومستمرة. لكن اذا كانت هذه النصوص حقاً صعبة الفهم للغاية من قِبَل انسانٍ غربيّ، فذلك لأنها تتعلّق بذهنية مختلفة كليّاً، وهذا كلّ ما أردنا أن نُثبته.

لِتبادل الثقافات حدود. اذا كان الفعل « فَهِمَ » أو « أدركَ » هو، كما كان يظن القديس توما الأكويني، أن نُصبحَ الآخر على اعتبار انه الآخر، فَمِن الواضح اننا لا نستطيع ان نُصبحَ أيّاً كان وأيَّ شيءٍ كان. فقط المادّة الاولى هي قادرة على تقبُّل أيّ صورةٍ كان، وحتى صُوَرٍ معاكسة، ذلك لأنها بدون صورةٍ على الإطلاق، لكن العقل البشري ليس عقلاً مصقولاً تُسَجَّلُ عليه « الڤيدا » كما الكتاب المقدّس في لا تمييزٍ تامٍّ ومتعادلٍ. ليس الفهم مستطاعاً في اللا تمييز التام: لا بدَّ من تعاطفٍ ما يكون طبيعيّاً، لا صنعيّاً. صحيحٌ ان المثال الأعلى للفكر الهندي الأكثر انتشاراً هو مثال « فراغٍ » ليس فقط من كلّ وعيٍ للذات ومن كلّ تعلّق بالذات تحدثنا عنه في صدد صوفيّي الغرب الموحدين. المطلوب هو إفراغ الحقيقة بالذات لِلـ « أنا » المفهوم كَـ « ذاتٍ » على علاقة دائمة بمواضيع من هذا العالَم، تبعاً لهذه المسلّمة القائلة بأن الذات هو حتماً على علاقة بالمواضيع. لكن اذا كان وجود الـ « أنا » ليس منفيّاً فحسب، بل غائباً، فالشيء الذي سيملأ الفراغ الذي يُخلِفه لم يعدْ له أية أهميّة. إذا اصبح هذا المثال الأعلى للفكر الهندي غير كلمات، إذا اصبح حقيقةً، فلا يفيد احداً، نظراً الى أنه لم يعدْ يوجد أحد ولم يعدْ ثمة من « أنا ». لذلك، إذا أصبح لِزاماً عليّ، كي افهمَ الفكر الهنديّ، لا أن انفتح على الآخر وأجر طريقة تعاطف، بل أن اكفَّ عن أن أكون « أنا » بسبب المثال الأعلى الذي نتحدث عنه، فلم يعدْ يجديني نفعاً أن أفهم هذا الفكر.

مِمّا لا شكَّ فيه ان إرادة « مشاطرة فكر الغير » هي قصدٌ سامٍ. لكن لا بدَّ من أن أكون « أنا » الذي يشاطر وان أكون اولاً قادراً على ذلك. والحال اني أستطيع أن أتجرّد من أشياء كثيرة، إلاّ من ذاتي في كياني الشخصيّ. أستطيع أن أُسقط « أصنام القبيلة » و « أصنام الميدان »، حسب قول فرانسوا باكون. أستطيع أن أبذلَ جهداً كي أُنحّي عاداتي في التفكير وميولي ورغباتي وأحكامي المسبّقة وأحام عصري. لكن يبقى ثمة على الدوام ما يتعذّر احتواؤه وهو « الأنا ». وإذا ادّعيتُ إذ ذاك فهمَ الفكر الهندي، فيُحتَمل جداً أن يكون ذلك لأني أكون استعملته كي اجعله يشارك فكري بدلاً من أن أكون انا الذي يشاركه. الهند عالَمٌ آخرَ.

إلاّ أن بعض الأنظمة الهندية تروقنا أكثر وتتلاءم مع إدراكنا بشكلٍ أفضل. لكن لا بدَّ من الحذَر الشديد وعدم التغنّي سريعاً بالنصر. في عملها البارز عن فَرعَي مدرسة « رَامَانُودْجَا »، بحثت سوزان سيوڤ «Suzanne Siauve» بنوعٍ خاصّ في « الپراپاتي »، الاستسلام لله، الذي به يُسلِّم المؤمن أمرَه كلياً لِنعمة الله الذي منه كلّ بادرة وكلّ حِماية .(Introduction P. 1) مِمّا يحملنا على التفكير طبيعيّاً بِقِيَمٍ غربية مُماثلة جداً، « كالتوكّل » مثلاً، « والتسليم »، « والتفويض » عند الصوفيين المسلمين، « ان حالة الـ « پراپاتّا »، الذي يقوم بفعل الـ « پراپاتّي »، الـ « پراپادانا » هي قانون محدّد ونهائي، حالة تكريس تُدخل الى علاقة جديدة بالله، علاقة هي أكيدة اكثر من علاقة « بهاكتي » بالذات، وذلك لأن البهاكتي، التي هي التقوى أو الوَرَع، تُثقَّف بجهد. انها « يُوغا »، « بهاكتيُوغا »، وهي تتوقّف على الدرس والتركيز الفكري. انها تستعمل عبارات الـ « أُوپانِيصاد » حتى تتروّى من عظمة الصِفات الإلهية. انها « أُوپاسانا »: تأمّلٌ وَرِع، « دهيانا »: مشاهدة، « جنيانا »: معرفة، « ڤيديا »: عِلم، وذلك حسب معادلات التعبير التي يعطيها إيّاها « رَامَانُودْجَا » واتباعه. هذه البهاكتي المشبَّعة بالمعرفة بلغت اعلى ذروة في الرؤيا المباشرة المفهومة كتركيز كامل « لِذكرِ الله الدائم ». لكنّ « الپراپانا » هو ما تعملُ على تثبيط عزيمته جهودٌ كهذه، وما يشعر

بأنه غير جدير بها...» (المرجع نفسه 7 - P. 6). إن معظمَ الأفكار المعبّر عنها في هذا النصّ هي موجودة في العروض التي قمنا بها عن الصوفيّة الموحدّة الغربيّة. وتجدر الإشارة بنوعٍ خاصّ الى مسألة العلاقات بين المعرفة والمحبّة، أو كذلك الى أهميّة الإطّلاع على الكتاب المقدس في التقدّم الروحي عند الصوفيّين اليهود، أو الى أهمية ذكر الله، «الذكر»، عند الصوفيين المسلمين.

تُذكِّر س. سيوڤ بأن الرب نفسه يكشف عن «سرّ» محبته في الـ «بهاغاڤادجيتا»: «كونك تخلّيت عن جميع الـ «دهارما»، فاستعنْ بي وحدي، وأنا اخلّصكَ من جميع خطاياكَ، لا تخفْ». هذا يعني ان «الله وحده هو الوسيلة للوصول اليه بالذات»، حسبما كان يعلّم ذلك الـ «كطها أُويانيصاد» (II, 23): «يُتَوَصَّل الى الله بواسطة من يختاره هو؛ وله يكشف هذا الـ «آتمان» صورته الخاصّة». طبعاً، هذا التعليم يُذكّر بمذهب السكينة، لكن س. سيوڤ قد شعرت بالفروق الى حدٍ بعيد: «لكن المقصود هنا هو التخلّي، ليس فقط عن الثمار أو الرغبة في الثمار، بل عن الذات والمصير الشخصيّ لإرادة الله المطلقة. إن الصعوبة الخاصّة بالهندوسية هي في التوفيق بين موقف كهذا والطابع الشخصاني لِتعاليم البهاكتي: فعلى الذات الشخصيّ أن يدومَ كي يكونَ على صلةٍ بإلهٍ شخصيّ، وطالما يدوم شعور «الأنا»، فكيف يسعنا أن نكون حقاً محرَّرين من الأنانية؟ إن الرأي القائل ان كيان الذات كلّه يستطيع الدخول في الإتّصال بالشخص الإلهي، وإن الموضوع المحدود لم يعدْ إلاّ صِلة «بالآخر»، ما هو بواحدةٍ من وجهاتِ النظر التي تظهر عفوياً في العالَم الهندوسيّ، هذا العالم الذي يتجلّى، بالنسبة اليه، الزهد في النفس على الأخصّ بحالة الـ «يُوجين»، وقد صار «ذاتاً بحتاً»، غير مبالٍ كليّاً، وكأنه قد أُفرغَ من ماهيّته ومن صلاته معاً (P. 10).

لكن هذه التعاليم تُثبت انه من الممكن ان يُستنتج من النصوص الڤيدية والأُويانيشادية، او من «البهاغاڤادجيتا» أيضاً، أفكارٌ تتشابه كثيراً مع أفكارنا، بل إشكالية مألوفة لدينا. إلاّ ان س. سيوڤ تلفت النظر جليّاً الى أن الفكر الهندوسي بحدّ ذاتهِ من الصعب ان يرتضي باتجاهات من هذا النوع.

ومَا القول في البوذيّة؟ بما انه لا علاقة لها بفكرة إلهٍ كما هي مُعلنة في الديانات الثلاث الموحّدة، فباستطاعتنا أن نضرب صفحاً عنها. ولْنُشِر مع ذلك الى ما قد يكون فيها من الغموض بالنسبة الى انسان غربيّ. في مؤلّفهِ عن «La Notion de Prajnâ» ، وعلى سبيل المثال، كتبَ غِي بُوغُو «Guy Bugault» الذي درسَ بتعمق مسألة المعرفة واللامعرفة في التأويل الباطني البوذيّ ما يلي: « الى ايّ مدى فعلاً ما زالت فكرة عودةٍ الى الذات، حتى غير ملوّثة بأفكار الاستبطان والتأمّل، تحتفظ بمعنىً في نظرةٍ ترفض على العموم فكرة « نفس » (ضمير النفس). ماذا تعني ممارسة الـ « دهيانا » [خلوة مع النفس] بِصفتها « ديراتياتما ڤِيديا » [نظرة متجهة نحو النفس، انطواء على النفس]، إذا كنّا، في وقتٍ معاً نُعلِن نفيَ كلّ جوهر، وبالأخصّ كلّ جوهر شخصيّ، ونعلن الـ « نِيراتميا » [غياب « النفس »، اللاجوهريّة] ؟ (P. 32). ومن ثَمَّ، كيف نتحدث عن فرديّة متناسخة (يودغالا) اذا كنّا نؤكّد لا جوهريّتها (يودغالا نِيراتميا). انه لَيَنبغي ان يكون سيّان عندي مصير الـ « أنا » الذي يخصّني، والمحوَّل الى سلسلة (سامتانا) احداث، وبتعبيرٍ آخر، الى ترابُط جواهر فرديّة، ومصير جسدي الذي سينحلّ ويصبح مأكلاً للدود. لِماذا الخوف من التناسخ؟ لِماذا الكلام على التيقّظ (بودهي)؟ تيقّظ مَن؟ تيقظ على أيّ شيء؟ هناك صلة وثيقة بين الـ « بودهي » والـ « نيرڤانا »: « كي نستعيد استعارة الهواء والنار... إنَّ ما يجب إطفاؤه ليس هو النار بل الهواء: غياب النفَس (نيرڤا) هو على صلةٍ وثيقة بالوعي بواسطة النور (المرجع نفسه P. 62). تحصل الخلوة الأخيرة مع النفس عندما تتمّ عملية نبذ كلّ فكرة تعمّدية. أمّا الـ « نيرڤانا » بحصر المعنى، فهي ما وراء هذا الهدف مع كلّ سلبيّته. إنها تفرض نبذَ هذا النبذ. وأكثر من كونها نبذاً لِكلِّ فكرةٍ تعمّديّة، انها عدم وجود هذه الفكرة. وهي عدم وجود فكرة تعمّديّة (أَسيتّا) أكثر مِمّا هي عدم وجودٍ لكلّ فكرة» (المرجع نفسه P. 151). لأن فكرةً تعمديّة كهذه تهدف دائماً الى « ناحية دنيوية »، ولو كانت فكرة عن النفس في تأمّلٍ بالنفس. « في العودة الى العبارة السنسكريتيّة « أَسيتّا »، لا بدَّ من أن نرى في اللافكرةِ فكرةً دقيقة ومنفصلة عن

كلِّ شيء ومطلقة بحيث لَم تعدْ تتضمّن حاشية التعمّدية هذه المميِّزة لِما هو « سيتّا ». ألـ « أسيتّـا » هـي فكـرة لا مـوجَّهـة ولا معبَّـرة، فكـرةٌ إشـاراتُهـا وعلاقاتُها... محجوبة. بموجب معالِمنا المألوفة، تبدو لنا اذاً عديمة الشأن. والحال انها تلألؤٌ للمطلق لا غير. وكذلك في نظرنا، انها فكرةٌ مُفَتّتة، متلاشية، منهوكة، في حين انها، وهي مُعاشة من الداخل، تكون بالضبط فعل تفكير متواصل » (المرجع نفسه P. 179). فغياب الفكرة ليس اذا فقدان الفكرة. انها الفكرة التي هي « هكذا ». وكون الشيء « هكذا » يُسمّى « تَتْهَتَا »، وهي عبارة تعني المطلق. والفكرة التي هي « هكذا » ليست فكرة شيءٍ ما، ولا فكرة ذاتِها، ولا فكرة لا شيء، ولا بشكلٍ عام « فكرة... ». انها فكرة فقط.

يُظهر هذا البعض من الخواطر التي يمكن اكثارها الى ايّ درجةٍ فكرةُ الفراغ المطلق التي تميِّز البوذيّة هي بعيدة عن اهتمامات صـوفيي الغرب الموحّدين، حتى في مجالات كلامهـم على اللاوجــود، على الـ « نــادا »، على الـ « نيشتس » أو على الـ « فناء ». بالنسبة إليهم، يجب، بلا شك، إحداث الفراغ الذاتي. لكن الفراغ، حيثما يتمّ تحقيقه، إنما يتحقّق لِكي يكون ممتلِئاً من الله. وتجدر الإشارة الى أن البوذيّة لا تكفّ، نوعاً ما، عن دفع اتّجاهات تبدو طبيعيّة مع كلّ فكرةٍ هندية، وذلك حتى الحدود القصوى لِهذه الإتجاهات.

باستطاعتنا ايضاً أن نؤكّد أولياً انه لو تمكَّن صوفيٌّ موحِّد من معرفة اعمال هذه المدرسة او تلك من مدارس الهند، لَعجزَ عن دخولِها ولـما جـنى منها على افضل وجه إلاّ افكاراً تقريبيّة ومشوهة جداً. ولدينا، بصدد هذه المسألة، شهـادة ذات اهمية، ألا وهي شهادة العالِم الكبير، البيروني، الذي عاش في الهند وقرأ السنسكريتي وكان قادراً على التحقيق والاستعلام بواسطةِ لُغةٍ محليّة على الأرجح. ألَّفَ « كتاب الهند » الذي برهنَ فيه عن ذكاءٍ حادّ، الأمر الذي لم يمنعه، عندما تكلّم على الفلسفة والمعتقدات الهندية، مِن أن لا يراها إلاّ من جانبٍ واحد ويفسّرها على ضوء ثقافته كمفكِّرٍ مسلم.

ثمة مسألة أساسية لا بدّ من توضيحها في هذا الصدد، وهي مسألة حقيقة

وطبيعة الـ « أنا ». لقد حاولنا ان نبيِّن ان الـ « أنا » البشري، بالنسبة الى أيٍّ من الصوفيين الموحدين، لا يتلاشى في الله عند النشوة والاتحاد، حيث يُعتَبَر الله « الأحد » المطلق.

فما شأن هذا الـ « أنا » إذاً في الفكر الهندي؟ ثمة تعاليم عديدة. وافضل ما نفعله هو أن نستشهد بمقطع من الاستنتاج الذي ختَمَ به ميشال هولين «Michel Hulin» مؤلَّفه المهمّ عن «Le Principe de l'Ego dans la pensée indienne classique: la notion d'Ahamkâra»:

فمن جهة، مطلقٌ هامِد... يشمل جميع التجلّيات المحدودة، جميع الأشكال، لكن غير ضابطٍ نفسه ولا مدرك صفتَه الخاصّة كَـ « شامِل ». ومن جهة اخرى، مطلقٌ قادرٌ على إنكار ذاته، على التمزّق، لكنه يعود فيكوّن ذاته فيما وراء هذا الإنشقاق: من جهـة، الـ « سـانتي »، سلام الأعماق الدائـم، اللامبـالي بضجيـج الظاهر، ومن جهة أخرى، قلقٌ حقيقي لِلمطلق، نشوة خَمريّة حيث لا عضوَ إلاّ ومخمور، لكنها السكينة الشفيفة والهادئة في آن». من جهة، تظاهرة كونيّة لا تقوم إلاّ على الوهم، ومن جهة أخرى، تعهُّدٌ حرٌّ لِلـ « سِيفا » (أو للروح المطلق) في الانتشار الكوني... ونحتفظ هكذا الى جانب الـ « أدفيتا » بالترجمة الهندية للفكر الأكثر تحفظاً، أو سلبيّةً، للفرديّة: .«Omnis determinatio est negatio». فالمعنى الممكن والوحيد للوجود الفرديّ قد يكمن في العمل على تدمير هذا الوجود، على إبطال هذا النوع من العِثار الميتافيزيقي الذي يشكّله. أمّا من الوجهة التانتريّة (أحد أشكال الهندوسية)، فبالعكس، ان معنى الوجود الفرديّ قد يكوّن توسيعاً لذاته: « تحطيماً » لِلأقفال والمراسي في السلوك الجسديّ والعقليّ، إدخالاً لِشعور الـ « أنا » الى جميع مناطق الوجود التي اصبحت شبه مَيتة تحت وطأة الجمود (P. 357) الصوفيّة الموحِّدة لا تمتّ بصلة لخياراتٍ كهذه.

اننا لا نجهل العبارة الشهيرة التي ألهَمَت شوبنهاور، وهي « تَاتْ تڤام أزِي »: التي معناها: « أنتَ ذلك ». وقد كانت موضوع تأويل عديدة عالَجها م. هولين «M. Hulin» في كتابه (P. 205 sp.). فمن المحتمل جداً أن يرتكبَ إنسانٌ من

الغرب خطأ في المعنى. لكن ما يلفت انتباهه هو هذا النوع من التشابه القائم بين « أنتَ »، الذي لا يستطيع أن يتصوّره الاّ كشخصيّ، والـ « ذلك » الذي هو حياديّ. غير أن ارنست مولر «Ernst Mûller» يُشير في كتابه عن الـ « زُهَر » الى ان اسم « إلوهيم » يعني « كائناً »، قبل أن يُصبح موضوعاً، لا يزال كليّاً إلاّ ذاتاً. الى هذه الفكرة يُسند « زُهَر » الجملة: « مِي بَارَاه إله »: من برأ هذا؟ فبِأحرف « مِي » و « إله » يُصَوَّر اسم « إلوهيم »، « دالاّ » هكذا على فعل بَرَأَ ينبثق فيه العالم الموضوعي للـ « هذا » من المبدأ الأزلي للـ « مَن ». انه الـ « هذا » الذي يطرح سؤال ال « مَن ». وكذلك فيكون الاسكندري، بدلاً من أن يستعمل (الوجود، الكائن، بشكلٍ مُحايد) كان يقول (الذي هو، الكائن، بالمذكّر). سنتوصّل، على مَا نظنّ، ونحن نفكّر في هذه الفوارق، الى إدراك نوعية المفاهيم الغربية في العلاقات بين الانسان والعالم والله.

كتبَ مارتين بوبر «Martin Buber» في مؤلّفه الرائع «je et tu» ما يلي: « ليس العقل في الـ « أنا »، بـل في علاقـة الـ « أنـا » بـالـ « أنـتَ » (P. 66). وأضـاف مستتبعاً: « لا غنى عن الـ « أنا » لجميع العلاقات، اذاً لِلعلاقة الأسمى التي لا يمكن أن تُقام الاّ بين الـ « أنا » والـ « أنتَ ». لا يكون التخلّي عن الـ « أنا »، بل عن غريزة النفس الكاذبة هذه. (P. 117). ولْنذكر أخيراً، على ان يُقرأ الكتاب كلّه،: الدخول في العلاقة الصِرف لا يعني غضّ النظر عن جميع الأشياء، بل أن نرى جميع الأشياء في الـ « أنت »، ولا يعني التنازل عن العالَم، بل إعادة وضع العالَم في مُحيطه الصحيح. الإعراض عن العالَم لا يَعني الإتّجاه نحو الله؛ ولا إبقاء النظر محدّقاً بالعالم يقرِّب من الله، بل إنَّ مَن يرى العالم في الله هو في حضرةِ الله. العالم من جهة، والله من جهة أُخرى، هكذا يتكلّم الـ « ذلك ». « الله في العالم »، هذه أيضاً صيغة الـ « ذلك ». لكن، ألاّ نستثني شيئاً، ولا ننسى شيئاً، أن نُدخل كلّ شيء، العالَم بأسره في الـ « أنت »: ان نعترف للعالَـم بحقّه وحقيقته، ألاّ نُدرك شيئاً خارجاً عن الله، بل ان ندرك كل شيء فيه، فهذه هي العلاقة الكاملة .(P. 119) ليس من الممكن بعد ان نُبرز الإعتراض على الـ « تَاتْ تقام أزِي »: « أنت ذلك »، بصورة ممتازة اكثر من ذلك.

في زمنٍ تضطلع كلّ جماعة بذاتيّتها مع إرادة الانفتاح على الآخرين، وهذا ما يبدو أولاً وكأنه رغبتان متناقضتان، لكن على الحياة أن تُوفّق بينهما، يُستحسَن التخلّص من أيّ نوع من أنواعِ التوفيقية، ومعرفة ما نحن بأنفسنا، ثم بما نحن نختلف عن الآخرين بُغية أن ندرك تماماً ما باستطاعتنا أن نحمل من نفع الى الغير وما يمكن أن نفيد من هذا الغير.

لكن هنالك ايضاً ما هو أهم، في الغرب بالذات، تجدُّ فلسفات عديـدة، في أيامنا هذه، وبداعي النسبيّة العلميّة، في نفيِ ما للكائن البشريّ من أهميّة وأصالة متصلبتين، وفي رفضِ ان ترى فيه سوى بُنيةٍ موضوعية مجهولة، أو ـ وكي نستعمل تعبيراً اصبح رائجاً ـ نتيجة برمجة من نوع إلكتروني نجهل على كلّ حال مُبرمَجها (لكن مع عدم طرح هذه المسألة الماورائيّة، لِذا فهي عديمة الفائدة) ويكفي ان تُعرف الرموز لِمعرفة جميع ما يجب معرفته بشأنه. كما نشـهد ايضاً انطلاقة حركة مناهضـة بجرأة لِلفكـر وللثقـافـة اليهـوديـة المسيحيـة. فنِيتشـه «Nietzsche» رُفع الى الأوج، ويُفهَم، فضلاً عن ذلك، على الوجه الذي يُلائمُ المطلوب. لكن ثمة جهلٌ لِلكنوز التي تحملها ديانات التوحيد الثلاث في داخلها، واستغلالٌ لِتباينُها العقائديّ لِيُدفع بها ظهراً الى ظهر. لا يتناول حديثاً اولئك الذين يبحثون في شعائر بعض الشِيَع، واستوعبوا تقريباً، أو ظنّوا انهم استوعبوا عقائد هنديّة، عن أسباب لِملءِ حياةٍ لم يعـودوا بحاجةٍ اليها. يا للأسف! لقد حَان تماماً وقت البحث في الأنسيّة اليهوديّة الاسلاميّة المسيحيّة ومعرفتها ونشرها والدفاع عنها.

فهرس

منشورات عويدات ٩٢٨/١٩٨٨

Roger Arnaldez

Trois messagers pour un seul Dieu

Traduction arabe
de
Wadie MOUBARAK

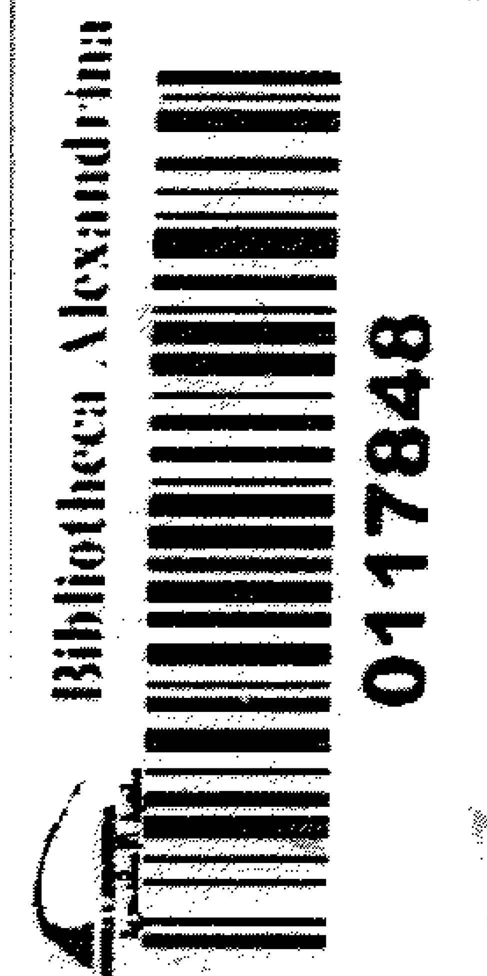
EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

زدني علماً

243

رُسُل ثلاثة
لإلهٍ واحد

يبشّر الإسلام بوجود إله واحد أحد، خالقٍ، مدبّرِ خليقتهُ، كليّ القدرة والمعرفة، حيّ، يُرسل للبشر أنبياء ليبيّنوا لهم هذه الحقائق الأساسية ويأتوهم بشريعة: فالقرآن يأتي على ذكر رسالة الأنبياء الواردة أسماؤهم في الكتاب المقدّس، ورسالة المسيح أيضاً. فهو ينقل، لا الأحداث التاريخية المتتالية كما فعل ذلك الكتاب المقدّس، بل الأوقات المهمّة في سيرة إبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى ويسوع بن مريم. هذه الأوقات المهمة وغير المتواصلة تدلّ على اللحظات التي يكشف الله لهم فيها أنه واحد أحد، ربُّ العالمين مالك يوم الدين، كما باستطاعتنا أن نقرأ في فاتحة القرآن.



EDITIONS OUEIDAT
B.P. 628 Beyrouth